Salvar la nación

Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos

Patricia Funes

prometeo libros

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

Patricia Funes

Salvar la nación

Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos

prometeo libros

Funes, Patricia
Salvar la nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos - 1a ed. - Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.
440 p.; 21x15 cm.

ISBN 987-574-075-6

1. Historia Política Argentina. I. Título
CDD 320.982

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

© De esta edición, Prometeo Libros, 2006
Av. Corrientes 1916 (C1045AAO), Buenos Aires
Tel.: (54-11) 4952-4486/8923 / Fax: (54-11) 4953-1165
e-mail: info@prometeolibros.com
http.www.prometeolibros.com

Imagen de tapa: Tlaloc, Xul Solar (fregmento)

Diseño y Diagramación: R&S

ISBN: 987-574-075-6
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

PRIMERA PARTE
Invitación 11
Los años veinte. Diálogos entre la *vieja* Europa y la *joven* América 26
Intelectuales, cultura y política 39
Los *ulises* criollos. Entre la "ciudad letrada" y las vanguardias 45
SEGUNDA PARTE
"Salvar la nación" 69
¿Qué es una nación? 69
Modernizar y civilizar 73
Nación y crisis 75
Ordenar el cambio o cambiar el orden. Significados de la nación en los años veinte 79
La nación es el *Inkario* 80
Nación: patria y fuerza 85
Anatopismos y continuidades 88
"Genius loci" y civismo 93
"Grandes problemas nacionales": tierra y raza 97
Forjando patria 102
La nación entre la ciencia y el ideal 106
"Por mi raza hablará el espíritu" 111
Las mayorías son la nación 120
Peruanicemos al Perú 128
La nación y sus *otros* 137
La nación bajo el microscopio 138
Pensar los indios, pensar por los indios 143
El "problema del indio": continuidades y rupturas 143
Plurales indigenistas 147
Inkanismo, indianismo, indologías. Polémicas del indigenismo 151
De indio a campesino 155
De la insurgencia campesina al mestizaje espiritual 161
¡Tierra y libertad! 161
Tierra, raza y cultura 163

Ambivalencias de la blanquitud: de inmigrante a maximalista 180
A todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino 180
Extranjero, disolvente y maximalista 192
Inversión de la barbarie. Síntesis y crisoles 198
Antimperialismo, latinoamericanismo y nación 205
Panamérica 206
Ariel y Calibán 215
David y Goliat 219
Contra el imperialismo yanqui 229
Una estrategia política continental: un partido indoamericano 239
Punto de vista antiimperialista 242
La cuestion del nombre: de Nuestra América a América Latina 246
Indoamérica 250
Lengua y literatura: arcanos de la nación 259
Idioma: "el problema nacional en pequeño" 260
Como hablamos. Como somos 265
Palabras para nombrar la nación (¿o el estado?) 271
Leer versos con los ojos de la historia: Las literaturas nacionales 281
Letras: estética y política 286
La construcción del canon: "los precursores" 295
Gauchos y más gauchos para una modernidad periférica 295
¿Palma o González Prada? ¿la costa o la sierra? 304
¿Revolución en la literatura o literatura de la revolución? 312
Ser salvados por la nación. Las búsquedas de una nueva legitimidad 324
La erosión del orden liberal 327
La democracia y sus adjetivos 332
"*Organicemos la contrarrevolución*". El nacionalismo de los nacionalistas 340
Nación y socialismo. Nación o socialismo 353
No una parte, el todo: el partido es la nación 361
Definiciones sobre la revolución 369
Nacionalizar la revolución. Recuperando a Madero y anticipando a Cárdenas 379
TERCERA PARTE
Palabras finales 397
Fuentes y bibliografía 411
Gracias 441

PRIMERA PARTE

Invitación

Las preguntas "¿Cómo somos?" o "¿por qué no somos como...?", es decir, el siempre álgido examen sobre las identidades refiere inmediatamente a un juego de espejos que la ensayística latinoamericana ha recorrido con peculiar fruición. Cómo no relacionar, por caso, textos como *Nuestra América* de Martí, *Ariel* de Rodó, *La Raza Cósmica* de Vasconcelos, *La Utopía de América* de Henríquez Ureña o los *Siete Ensayos* de Mariátegui cuando no sólo por afinidad problemática sino por la vocación proyectual y la simpatía explícita de las genealogías, conformaban para los propios protagonistas, eslabones para definir la región. Otro tanto con las mismas preguntas referidas a las pertenencias nacionales: ser "argentino", "peruano", "mexicano", "brasileño". Las indagaciones de Samuel Ramos, Alberto Erro, Ricardo Rojas, Ezequiel Martínez Estrada, Eduardo Mallea, Arturo Jauretche, Antenor Orrego, Sebastián Salazar Bondy, Gilberto Freyre, Leopoldo Zea u Octavio Paz, por poner sólo unos pocos ejemplos, intentaron metáforas e imágenes, ubicadas entre la subjetividad y la necesidad de objetivar los escurridizos sentidos de la nación.

En el campo de la historia de las ideas, repensar los pensadores ha sido un camino fértil para deconstruir las blindadas representaciones nacionales.[1] Tulio Halperin Donghi desnuda con perspicacia ese carácter

[1] En el campo académico, sobre todo a partir de la década de 1960, la historia de las ideas en América Latina ha trazado un itinerario en el que las pertenencias disciplinarias y los recursos metodológicos han sido más acotados y rigurosos pero nunca han abandonado el diálogo entre la literatura, la filosofía, la historia. Desde la fundacional obra de José Luis Romero se desplegó una producción crítica que piensa sobre el pensamiento. Una muy sucinta mención, sobre el período y el tema que tratamos, a modo de ejemplo: Romero, José Luis, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*. Romero, José Luis, *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, Buenos Aires-México, 1976. Rama, Carlos, *La crítica de la cultura en América Latina*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1985". La ciudad letrada", en: Morse, R. y Hardoy, J., *Cultura urbana latinoamericana*, Clacso, Buenos Aires, 1985, pp.11-37. Ardao, Arturo, "Panamericanismo y latinoamericanismo", en: Zea, Leopoldo, *América Latina en sus ideas*, FCE, México, 1986. Rama, Angel, *Las máscaras democráticas del modernismo*, Arca, Montevideo, 1994. Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, FCE, México, 1989. Real de Azúa, Carlos, "Ambiente espiritual del

reflexivo, la dinámica de alguna manera circular que envuelve al historiador de las ideas con su objeto: "el historiador que debía aportar la lección del pasado a disciplinas cercanas aprendía una parte esencial de esa lección en el acto mismo de impartirla: al proyectar sobre una perspectiva nacional más larga las preguntas hoy decisivas, descubría que ellas continuaron a las de ayer, que José Carlos Mariátegui o Raúl Prebisch estuvieron lejos de ser las figuras adánicas que ellos mismos, entre desesperados y arrogantes, parecían suponer, y que, por el contrario, en su avance por las huellas ya transitadas a lo largo de un siglo largo, su papel fue el de descubrir perfiles nuevos en un paisaje que ya estaba lejos de ser desconocido."[2]

Este libro se propone analizar los contenidos e intenciones que adoptó la reflexión acerca de la nación entre los intelectuales latinoamericanos en la década de 1920. Años veinte, intelectuales y nación. Ninguna de las tres dimensiones se impone diáfanamente si historizamos sus significados.

En general la década de 1920 ha quedado deprimida en las periodizaciones clásicas entre "1880 y 1930", arco temporal nada caprichoso, por cierto, y congruente con las dinámicas económicas y políticas de la región. Otras veces, los años veinte quedan englobados en el "período de entreguerras", lo que tampoco contribuye a reconstruir la dinámica continuidad-cambio, esa forma de respiración de los procesos históricos.

Las ideas, sin ser autónomas, no siempre responden a los imperativos de las cronologías, pero a veces se expresan con elocuencia. La crisis de la Gran Guerra genera en el mundo de las representaciones dudas y

novecientos", en: Roxlo, Carlos, *Un nacionalismo popular*, Arca, Biblioteca del Autor Nacional, 2, Montevideo, 1984, pp. 7-31. *La cuestión nacional y la afirmación nacionalista en los textos escolares*, Fundación Ebert-UNAM, México, 1972. "Los males latinoamericanos y su clave", en: *Punto de Vista*, Buenos Aires, Año VI, Nro. 18, agosto de 1983, pp. 15-21. *Historia visible e historia esotérica, personajes y claves del debate latinoamericano*, Arca, Montevideo, 1975. Una completa revisión de la obra de Real de Azúa en: "Real de Azúa. Evocación/provocación", *Cuadernos del CLAEH. Revista uruguaya de ciencias sociales*, 2da. Serie, Año 12, Nro. 42, 1987/2. Roig , Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981. Sarlo, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988. Sarlo, Beatriz y Altamirano, Carlos, *Ensayos Argentinos*, CEAL, 1983. Terán, Oscar, *En busca de la ideología argentina*, Catálogos, Buenos Aires, 1986. *José Ingenieros. Antiimperialismo y nación*, Siglo XXI, México, 1979. *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de siglo (1880-1930)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000. Zea, Leopoldo, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, UNAM, México, 1956. Zea, Leopoldo (comp., notas y cronología), *El positivismo latinoamericano*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980, 2 tomos.

[2] Halperín Donghi, Tulio, *El Espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987, p. 11.

rumbos suficientemente significativos como para tomarlos en cuenta. Por otra parte la crisis de la economía capitalista, menos por Wall Street que por la dramática constatación de la erosión del sujeto liberal, también impone un continente de sentidos. Entre duelos y renaceres, epígono o antecedente, la década deja atrás el "largo siglo XIX" e inicia el siglo XX.

Los años veinte son años de tránsito, de ideas nómades, hermafroditas. Todo está "como por ser" o despidiéndose de lo que era, y esa situación eclipsa la entidad de las búsquedas y rupturas de esos años. Algunas de esas preguntas y sus respuestas se desvanecieron después de la crisis de 1929. Otras, en cambio, adquirieron nitidez en los años treinta y cuarenta. También las hubo más díscolas, que quedaron suspendidas y reaparecerán en la década de 1960.[3]

Proponemos recortarle una entidad a esa década inconformista, ya que existe un territorio de significados que permiten individualizarla. Y quizás sea su contingencia e indeterminación lo que la define con mayor elocuencia. Los años veinte, a nuestro juicio, tienen un carácter coloidal, es cierto, tanto así como fundacional de muchas tradiciones intelectuales, culturales y políticas del siglo XX latinoamericano.

Por muchas razones la Primera Guerra Mundial ensanchó la geografía del orbe pero también matizó calendarios, metros, y limó todas las mayúsculas decimonónicas: Razón, Civilización, Progreso, Ciencia. Por los intersticios de esas incertidumbres surgieron caminos indisciplinados y heterodoxos para considerar esta parte del mundo.

"No es que tengamos brújula propia, es que hemos perdido la ajena", escribía Pedro Henríquez Ureña en 1925. Si los "bárbaros" europeos se habían suicidado en una guerra, como proclamaba no sin desconsuelo José Ingenieros, el carácter de "civilización" podía ser revisado, incluso, invertido. Para José Vasconcelos, por ejemplo, la barbarie en la historia se había demostrado más creativa como matriz de las civilizaciones. La modernidad latinoamericana, entonces, podía juzgarse con menos rigor y si no con autonomía, mucho más libremente.

La relativización de Europa como faro de cultura y la oposición a las agresivas políticas militares de Estados Unidos sobre la región (el "gran garrote" no era una metáfora antimperialista sino la fórmula del propio

[3] Entre las décadas de 1920 y 1960 existen puntos de contacto muy interesantes, que a nuestro juicio, aún no han sido suficientemente explorados. Una primera aproximación en: Funes, Patricia y Ansaldi, Waldo, "Viviendo una hora americana. Acerca de rupturas y continuidades en el pensamiento en los años veinte y sesenta", en: *Cuadernos del CIHS*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Nueva época, Nro. 4, segundo semestre 1998, pp. 13-75.

Roosevelt), fueron recortando la silueta de problemas e inquietudes comunes en América Latina, "Indoamérica", "Eurindia" o tantos otros nombres acuñados en el período.

El *Manifiesto Liminar* de los estudiantes de Córdoba en 1918 interpelaba "A los hombres libres de Sud América" con la convicción de estar "pisando una revolución y viviendo una hora americana". Porque otro centro de gravitación de la época era la Revolución en Rusia, una sociedad no clásicamente occidental ni asimiladamente "europea". Las periferias del mundo, leídas desde otras periferias, aparecían más vitales. Estimulaban tanto a revisar el pasado y la historia como a imaginar horizontes emancipados. No sería muy osado sostener que la Revolución Mexicana se leyó seriamente como "revolución" después de 1917 y no justamente por la Constitución de Querétaro, que estatuía normativamente los derechos sociales más adelantados de Occidente.

No faltaron proyectos idealmente mancomunados. Hacia mediados de la década, Víctor Raúl Haya de la Torre impulsaba un partido político latinoamericano, el APRA. Si bien el partido no logró más que modestas células en distintos países, los postulados del aprismo cruzaron adhesiones políticas, culturales, ideológicas y hasta sensibles, de un arco generacional que trascendería con creces los años veinte a escala continental. Por los mismos años se fundaba en México la *Liga Antimperialista de las Américas,* que editaba una revista llamada *El Libertador* (y que su redacción estuviera en la calle "Bolívar" del Distrito Federal era una casualidad, no así el voluntario nombre de la publicación). En una Argentina muy poco identificada con América Latina, se creaba la *Unión Latinoamericana* y su revista *Renovación.*

Repertorio Americano, la revista costarricense que dirigía Joaquín García Monje y concentraba buena parte de las noticias de la "nueva generación", es representativa de los fluidos canales de comunicación entre los pensadores del período. Ese repertorio americano retomaba los ideales bolivarianos y los desafíos de la Independencia. El título vuelve a ser sugestivo, ya que era un homenaje nada pretencioso del propio García Monje a la revista del mismo nombre que el venezolano Andrés Bello publicara en Chile un siglo antes. Muchas otras audacias eran pensables, sobre todo, en el iconoclasta dominio de las vanguardias: la invención del "neocriollo" por parte del pintor Xul Solar (una lengua mestiza entre el español y el portugués) o la "ortografía indoamericana" del vanguardista peruano Francisqo Chuqiwanka Ayulo.

Esas vocaciones regionales llegaron a tener un curioso formato legislativo: el 22 de septiembre de 1927 el Senado mexicano aprobó un proyec-

to de ley para invitar a los gobiernos de la región (incluyendo explícitamente a Brasil) a establecer una ciudadanía latinoamericana, con los mismos derechos y deberes de los países de origen.[4] El senador que la propuso, Higinio Alvarez, ingresó el proyecto el día por excelencia de los nacionalismos: el de la Independencia de México.

Si los años veinte tienen un carácter contestatario y anfibio, otro tanto ocurre con quienes en este trabajo llamaremos "intelectuales". Filósofos, humanistas, sabios, eruditos, pensadores, artistas, "ideólogos", "trabajadores del pensamiento", todas estas denominaciones conviven en la "república de las letras". Una de las invitaciones de este libro es reconstruir la discusión sobre la palabra y sus sentidos. Las cualidades, funciones y desafíos del intelectual están en la agenda temática de los sujetos involucrados. Esto marca una ruptura con la "aristocracia del saber" del modernismo que se definía contra la intuición fatal de virtuales "multitudes" y fuerzas democratizadoras, de allí que fuera la "torre de marfil" el lugar de resistencia para "lo bueno, lo justo y lo bello". La generación posbélica, levantó la bandera de la intervención social, interpelando a la clase obrera, las masas, el ejército, los indígenas, en nombre de la nación, de la revolución o de ambas. Sin embargo, encontramos en todos ellos un rechazo explícito a formar parte del elenco de la "vieja política criolla". Como desarrollaremos, si el lugar de los intelectuales está tensionado entre el campo de la cultura y el del poder, los "hombres de ideas" lati-

[4] "I .Por los conductos debidos, invítese a los poderes legislativos de todas las naciones latinoamericanas, a reformar y adicionar sus respectivas constituciones políticas en el sentido de conceder la calidad de ciudadano, con los derechos y obligaciones que a los nacionales se reconocen, a todo ciudadano latinoamericano que esté en pleno uso de sus derechos en su país de origen, sin más requisito que comprobar esto con documentos oficiales fehacientes, a fin de evitar que pasen a otro país a ejercitar derechos de ciudadanía, los delincuentes que estén habilitados

II. Los derechos de ciudadanía y nacionalidad de origen podrán recobrarse con el solo hecho de pisar nuevamente el territorio de la patria, cuando no se hayan perdido o suspendido por delito que amerite esa pena.

III Insinúese en la invitación a que se refieren los puntos anteriores, la conveniencia de comunicar por circular a los poderes legislativos de todas las naciones latinoamericanas, la resolución que al respecto se tome en cada una de ellas, para facilitar el cómputo

IV. Si del cómputo resulta que es aceptada la idea, deberá procederse enseguida, en todas las naciones latinoamericanas, a verificar las reformas y adiciones constitucionales a que se contrae la presente iniciativa.

Salón de Sesiones del Senado de los Estados Unidos Mexicanos, a los 16 días del mes de septiembre de 1927.- Senador por el Estado de Colima, Higinio Alvarez.

México, septiembre 22 de 1927." En: "México y la Ciudadanía Hispano-Americana. Documentos de la ley votada por el Parlamento Mexicano a Propuesta del Senador Alvarez", *Amauta*, Lima, Año III, Nro 15, mayo-junio, 1928, pp. 18-21.

noamericanos de los años veinte privilegiaron el campo de la cultura y la sociedad, situación que se va deslizando a finales de la década hacia la política convencionalmente considerada, es decir, hacia el Estado.

Originales y hasta entonces inéditos fueron los campos de intervención intelectual. Los indigenistas cuzqueños, por ejemplo, hablan para los indios y, más, por los indios. Discuten e invierten las representaciones del Perú "costeño, limeño y blanco". Creen en la inminente aparición de un Lenin que bajaría de la Sierra peruana para redimir la nación quechua. O bien: José Ingenieros no dudaba en aconsejarle a Felipe Carrillo Puerto en Yucatán, los rumbos que debía tomar la experiencia más radical de la Revolución Mexicana (vínculo epistolar, ya que Ingenieros nunca había estado en Yucatán ni conoció jamás personalmente a Carrillo Puerto). No menos curioso es que el propio Carrillo Puerto, considerara a Ingenieros lo suficientemente revolucionario como para publicar sus trabajos en Mérida y solicitarle sus opiniones sobre las transformaciones agrarias y sociales que llevaban adelante los socialistas yucatecos, quienes difundían las impresiones del "Maestro de la Juventud".

El menú de temas del banquete de los intelectuales se puebla de nuevos ingredientes: la revolución, el socialismo, el comunismo, el antiimperialismo, el corporativismo, la democracia (quizás el menos convocante de los conceptos). También los preocupa la ubicación de esta parte del mundo en la cartografía de la modernidad: ¿era América Latina *Ariel*, *Calibán*, *Próspero*, su espejo o complejo?

La crítica social y la polémica son inherentes al intelectual moderno. Justamente esa modernidad los volvía parricidas con la tradición, frente a la que guardaron algún residuo edípico. Las argumentaciones eran muy pasionales –como algunos han advertido, neorrománticas– y el lenguaje lo muestra con elocuencia. La ironía era casi el estilo por excelencia del Manifiesto vanguardista, incluso la diatriba y hasta la "injuria". De allí que esté en esos cánones que Borges juzgue "indecidoras, pavotas y frívolas" las cuartetas del *Romancero* de Lugones. La respuesta de Lugones (el silencio absoluto sobre la obra de Borges en toda su vida) no es menos beligerante. Fuera de las vanguardias, en el interior del espacio nacionalista argentino y con ánimo de confrontar cercanías, Ernesto Palacio celebraba con sorna "las bodas de Plata con el gerundio" del hacedor por excelencia de mitos de la nacionalidad: Ricardo Rojas. Otro tanto ocurría con la polémica que en 1925 se entablaba sobre el "afeminamiento" o la "virilidad" de la literatura revolucionaria en México, confrontaciones que no son exclusivamente estéticas, aunque se diriman entre escritores y poetas.

Por caso, la punzante polémica entre José Vasconcelos y José Santos Chocano en el contexto del Centenario de la batalla de Ayacucho y la "Hora de la Espada", tiene como centro el lugar y las funciones del intelectual.[5] Vasconcelos acusó a Chocano de "bufón" por haberse puesto al servicio de todos los poderes: después de haber estado junto a Pancho Villa en México y a Juan Vicente Gómez en Venezuela, "ya sin freno ni pudor, se fue a cortejar a Estrada Cabrera, la víspera de que se derrumbara. Después de aquel fracaso, Chocano recorrió otros caminos todavía más sucios y finalmente se ha ido a juntar con el verdugo de su patria. El poeta hace tiempo que se había perdido."[6] Chocano no se quedó atrás y respondió que Vasconcelos era un farsante ya "que no prestó ningún concurso a la revolución, ni con la palabra ni con la acción ni dentro ni fuera del país", "farsante por pregonar su antimilitarismo y haber sido miembro del gabinete del general Obregón".[7] La polémica se profundizó con el desgraciado asesinato del estudiante Edwin Elmore por parte de Chocano, lo que atizó rechazos por toda América Latina. Haya de la Torre, Mariátegui, se solidarizaron con Elmore y con lo que éste significaba para la "nueva generación" a raíz del suceso, pero las simpatías y antipatías estaban planteadas de antemano. Nuevamente Vasconcelos se pregunta: "¿a dónde iremos a dar hoy, que aún nuestros poetas se convierten en bandoleros? ¿Y todo para qué? Para allanar el camino del 'reino de la Espada' ¡Pobre América Latina!"[8] Lugones también quedaba incorporado a una polémica sobre la función de los intelectuales.

A pesar de confrontaciones y epítetos, es muy fuerte la pertenencia a una cofradía de códigos comunes y compartidos. El socialista Mariátegui conocía y denunciaba el rumbo fascista que había tomado Lugones. En 1927 señalaba: "Estoy políticamente en el polo opuesto al de Lugones. Soy revolucionario. Pero creo que entre los hombres de pensamiento neto y posición definida es fácil entenderse aún combatiéndose. Sobre todo combatiéndose". Eso explica el ejemplar de los *Siete Ensayos* que le enviara a Lugones con la dedicatoria "A Leopoldo Lugones, desde mi puesto de combatiente de la revolución socialista, estas páginas sobre un pueblo que conoce, con profunda estima personal e intelectual". Lugo-

[5] Vasconcelos, José, "Poetas y Bufones" [1925]. Citado por Yanquelevich Pablo, "Vendedor de palabras: José Santos Chocano", en : *La Revolución Mexicana en América Latina. Intereses políticos e itinerarios intelectuales,* Instituto Mora, México, 2003, pp. 60-99.
[6] Idem.
[7] Chocano, José Santos, " Poetas y farsantes" [1925] en: *op.cit.* p. 86.
[8] Vasconcelos, José, "Trágico", en: *op. cit,* p. 91.

nes, por su parte, escribió un obituario ante la muerte de Mariátegui en el que, autorreconociéndose como un hombre de las derechas, expresaba la admiración por la nobleza de propósitos, la valentía y la claridad de expresión "de éste que fue el mejor entre los izquierdistas". Sin embargo, las suertes estaban echadas y las adscripciones, cristalizadas. Un intelectual tan ligado a estas generaciones como Dardo Cúneo, en un artículo en que recoge sus memorias de estudiante, nos dice: "Mariátegui era nuestro anti-Lugones".[9]

Los años veinte son contingentes. Los intelectuales, un colectivo en construcción. Pero el más ambivalente de los significados es la nación. La nación suele ser una evidencia que deslumbra y una certidumbre que se evapora en el momento de definirla.[10] La reflexión sobre la nación fue un tópico que se ubicó en el centro del repertorio intelectual. No era un tema nuevo, ni original. Este libro se propone focalizar esos elementos de tránsito que son a la vez fundadores de sentidos sobre la nación en América Latina.

Analizaremos esa reflexión intelectual en función de los dos grandes universos semánticos inherentes al concepto "nación". Por un lado, los contenidos y significados de los discursos y representaciones que persiguen definir en la arena cultural qué es la nación. Por otro, la intención de los intelectuales de los años veinte de galvanizar solidaridades colectivas y recrear una "comunidad imaginaria", aparece ligada estrechamente a una discusión que se desplaza del plano filosófico-cultural al plano político en el momento de precisar inclusiones y exclusiones. De allí que cuestiones tales como la democracia, la ciudadanía, la revolución y el sistema político se enhebren con cada una de las definiciones culturales de la nación y cada vez más hacia finales de la década.

La nación se vuelve más antigua. Abordaremos cierta aparente paradoja: cuanto más drásticas son las revisiones, más atrás en el tiempo se retrotrae la búsqueda de símbolos para legitimar linajes y prosapias. El Tawantinsuyu, el ayllu, Quetzacóatl, el Cóndor de Chauvín, la comparación arqueológica entre la civilización azteca y la egipcia o el símil literario del *Martín Fierro* con la *Chanson de Roland*. La nación también se ensancha en densidad social: negros, indios, campesinos, rurales, son incorporados a la discusión de lo nacional en provocativo gesto de ruptura

[9] Cúneo, Dardo, "Sobre Juan Carlos [sic] Mariátegui", en: *Aventura y Letra de América Latina*, Pleamar, Buenos Aires, 1964, pp. 79-92.
[10] Delannoi Gil, "La Teoría de la nación y sus ambivalencias", en: Delannoi, Gil y Taguieff, André, *Teorías del nacionalismo*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 9-17.

con respecto a la exclusión social, política, económica y étnica del orden oligárquico.

Valen dos aclaraciones. Nuestro análisis no se abocará exclusivamente a la producción de los intelectuales que se autodefinen como pertenecientes a los diversos nacionalismos, que son los más visiblemente productores de definiciones sobre la nación. Enfatizamos esto en función de una advertencia hermenéutica de André Taguieff que hacemos nuestra: "[...] existe una historia nacionalista del nacionalismo y una historia antinacionalista del nacionalismo, que construyen de modo diferente, pero conflictivo, sus objetos respectivos. El discurso historiográfico, la historia culta, prolonga a su manera los antagonismos ideológico-políticos. Nos parece desde entonces que la historia de las ideas políticas, al aplicarse a un objeto como el 'nacionalismo', ha de analizar prioritariamente las interacciones conflictuales constitutivas de los 'ismos' y 'anti-ismos', los trayectos, las circulaciones y las inversiones de los enunciados definicionales."[11] Consideramos que la advertencia vale también para el objeto "nación", muchas veces leído exclusivamente en los términos antes citados.

La segunda aclaración se refiere a la estrategia de análisis. Hemos construido nuestro objeto de estudio cruzando las distintas interpretaciones sobre la nación en función de un conjunto de problemas, no por países ni por biografías intelectuales. Es ésta quizá la opción metodológica y hermenéutica más audaz, si se quiere, pero también la que nos parece más explicativa de la comunidad de problemas antes aludida. Sin embargo, hemos privilegiado tres ámbitos que fueron elegidos *ex profeso* para tensar al máximo las dificultades para pensar América Latina regionalmente. Es decir, cómo cada uno de esos tópicos son tratados en realidades nacionales bien disímiles.

La elección de México tiene que ver con el excepcional proceso histórico de quiebre del orden oligárquico por el concurso de un movimiento de masas. La participación campesina en la revolución de 1910 impregnó decididamente el incial recambio a nivel de las elites que proponía Madero en su enfrentamiento con Porfirio Díaz. En los años veinte México, después de diez años de guerra civil, iniciaba la reconstrucción del Estado y la redefinición de la nación. La revolución hace a México "más mexicano". El orden posrevolucionario fue definiéndose, no sin contradicciones, a lo largo de la década. La precaria institucionalización del poder a través de los sonorenses y del Partido Nacionalista Revoluciona-

[11] Taguieff, Pierre, "El nacionalismo de los 'nacionalistas'. Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia", en: Delannoi, G. y Taguieff, A. (comps.), *Teorías del nacionalismo*, Paidós, Buenos Aires, 1993, p. 66.

rio y el intento de incorporación de los distintos sectores bajo la égida de la burguesía, impuso la elaboración de un discurso nacionalista alternativo, de reivindicación del sustrato indígeno-campesino que sintetizó en el "México mestizo". José Vasconcelos, desde la Secretaría de Educación Pública, promovió un fáustico proyecto cultural que dio lugar a una copiosa producción intelectual, piedra de toque de contenidos y símbolos de la nación. Por añadidura, es una situación privilegiada y funcional en la relación entre intelectuales y poder. Los caudillos militares revolucionarios necesitaban a los intelectuales (incluso, más modestamente, a los letrados) para reconstruir y legitimar el nuevo Estado. Por su parte, algunos intelectuales sentían la misión de "desbarbarizar" y desmilitarizar un poder que se reproducía y legitimaba por la violencia. El discurso antropológico e indigenista de Manuel Gamio, el jurídico de Andrés Molina Enríquez, el "sociológico" de Lombardo Toledano, las letras y las artes "al servicio de la revolución" contribuyeron a crear discursos, imágenes y estereotipos de la nación mexicana dirigidos a *ordenar el cambio*.

Por el contrario, *cambiar el orden* era el imperativo de los intelectuales peruanos. A diferencia del caso de México, estos intelectuales están excluidos del orden político. Escriben y producen desde afuera del Estado (incluso fuera del país, en el exilio) intentando alternativas para pensar el Estado y, sobre todo, la inconclusa nación peruana. Quizás ese desapego pueda explicar la densidad de sus propuestas, que condensan un conjunto de problemas que se volverán clásicos en la discusión ideológica latinoamericana: las relaciones entre nación e imperialismo, en el caso de Víctor Raúl Haya de la Torre, antecedente directo de las ideologías nacional-populares tan características del paisaje político latinoamericano. O bien, el pionero ensayo de José Carlos Mariátegui por conjugar nación y socialismo, la impronta clasista y la étnica. También las polémicas entre ambos acerca del carácter del cambio revolucionario, que plantean nudos gordianos de la cultura política latinoamericana del siglo XX. Además, el pensamiento socialcristiano, que dialoga muy tensionadamente con las "nuevas generaciones" peruanas, representado en la figura de Víctor Andrés Belaúnde. Otro tanto lo que, a nuestro juicio, es la ideología más contestataria de los años veinte: el indigenismo cuzqueño, que invierte radicalmente los sentidos comunes de larga duración en la sociedad peruana (y podría extenderse a América Latina). Concretamente: la idea de las naciones indias, problema no saldado aún en la región. Diversas líneas de pensamiento de los años veinte convergieron en 1930 en su impugnación al "oncenio" de Augusto B. Leguía: el problema regional en los descentralistas arequipeños, el problema socio-étnico en la

reflexión mariateguiana, el problema de la dominación imperialista en el aprismo, el problema indígena entre los intelectuales cuzqueños. Aun cuando la crisis política y económica de 1930 devino una apertura política significativa aunque efímera, el orden oligárquico tendrá una vigencia extendida y dilatada, probablemente hasta la década de 1960, si tenemos en cuenta que hasta 1962 el partido mayoritario [APRA/PAP] estuvo proscripto de la escena política, o incluso hasta 1968 (La "Revolución Peruana" que encabezó Velazco Alvarado), momento en que modifican las condiciones estructurales de esa forma de dominación.

La realidad argentina, siempre en el contexto de las heterogeneidades y tiempos mixtos latinoamericanos, muestra un proceso exitoso de centralización estatal hacia los ochenta del siglo XIX, un orden político restrictivo pero consensuado en el nivel de las elites y una inserción efectiva y –en los parámetros de la época– promisoria, en la economía mundial. El problema nacional resurge contemporáneo y superpuesto en los dos órdenes que hemos elegido para nuestro análisis, el de la apertura del sistema político por la inclusión que supone la ciudadanía ampliada a partir de la Ley Sáenz Peña y, por otra parte, el desafío de crear lazos de pertenencia y solidaridad en el marco de una sociedad que vive el extrañamiento de un elemento inmigrante que se asocia de manera cada vez más determinista al conflicto social. En este sentido, resaltaremos los deslizamientos en la producción del campo intelectual sobre la nación desde la Generación del Centenario a los años veinte. La definición de la nación como ciudadanía política, la lógica "un ciudadano un voto", aparece poco generosa para conformar los distintos actores sociales, aun para los beneficiarios políticos de la reciente ampliación democrática. Es el caso de la superposición "partido-nación" en el radicalismo, o las fórmulas cada vez más corporativas y autoritarias que desplegaron las corrientes nacionalistas. En el territorio de las representaciones culturales de la nación, el europeísmo, la blanquitud, lo urbano, como valores dominantes hasta entonces, dan lugar a consideraciones telúricas, identitarias, que profundizan o recrean en otros términos algunos temas de la Generación del Centenario, aun entre aquellos que guardan esperanzas cosmopolitas (José Ingenieros, las vanguardias, el colectivo "Nosotros"). No es casual que Jorge Luis Borges inicie y clausure su estancia en el ensayo nacional en esta década. Otros intentan conciliar muy tensionadamente ciudadanía y esencias, como Ricardo Rojas. Los hay quienes perciben la nación en contra de su pasado, y paradójicamente proponen un regreso a un ideal comunitarista, holístico, para conjurar los efectos de una modernidad centrífuga y "disolvente".

Esos tres espacios dominantes, que se subordinan a los tópicos sobre los que se ha construido la interpretación, no son excluyentes. A lo largo del libro se incorporan fluidamente intelectuales de otros países. La intención es desentrañar la dinámica y la lógica de la construcción de narraciones nacionales en América Latina, sin menoscabo de las especificidades históricas de cada nación.

Los discursos más cerradamente nacionalistas han logrado imponer un sello solipsista, endógeno, y *ufanista*[12] a la construcción de naciones. Una forma de contrarrestar esos "patrimonios" es poner en diálogo más las ideas que las fronteras, quizás más "matrimoniales" que patrimoniales. Es la invitación de este libro.

Hemos elegido cinco problemas por los que transitan las diferentes interpretaciones intelectuales de la nación en la década de 1920, enunciados en cinco proposiciones.

La primera proposición despliega las relaciones entre nación, crisis y modernidad a partir de la omnipresente frase "salvar la nación" que aparece con insistencia en las más diversas interpretaciones a comienzos de la década. Se analizará el centro de gravedad de cada una de las interpretaciones de la nación (el *inkario*, las mayorías nacionales, la vida civil, la fuerza o la potencia, la religión católica, la historia en común) en función de dos tradiciones clásicas de la modernidad: una idiosincrática y la otra constructivista.

La segunda proposición se refiere a las formas de incorporación del "otro" antes excluido de la nación. La tradición liberal había puesto el énfasis de la definición de la nación en la ciudadanía. La tradición positivista, en la morfología racial. Ambas, con una impronta proyectual muy fuerte, clausuraban el pasado. En ambas, las pertenencias a la nación eran más excluyentes que inclusivas. En esta década el pensamiento latinoamericano buscó fórmulas para ensanchar la nación: en el tiempo (apelando al pasado, las tradiciones y los orígenes), y en volumen social (al considerar al "otro" antes excluído).

Las fronteras culturales y económicas de América Latina también se recortaron frente a un "otro" externo. Más concretamente, frente o contra la dominación imperialista. La tercera proposición aborda el antiimperialismo de la primera posguerra, tópico que delineó un perímetro in-

[12] Se llama "ufanismo" al nacionalismo exacerbado en Brasil. La palabra viene de un artículo escrito por el Conde Alfonso Celso titulado *Por que me Ufano do Meu País*, aparecido en el año 1900, en conmemoración del cuarto centenario de la llegada de los portugueses al Brasil. El texto, considerado el primer *best seller* de Brasil, fue profusamente divulgado en el sistema educativo.

clusivo a escala regional y señaló destinos y estrategias comunes para "Indoamérica" (y la cuestión del nombre es indicativa de nuevas búsquedas). Autonomía, autodeterminación, soberanía, independencia, son conceptos que se reforzaron frente a los desafíos de un "afuera" imperial. Temas como el patriotismo, el nacionalismo, la nación, son analizados a partir de la dependencia económica en clara ruptura con las generaciones precedentes.

Del conjunto de los discursos intelectuales de la década de 1920, la reflexión sobre la lengua y la literatura nacional es muy reveladora de los sentidos que se imprimen a la nación. La cuarta proposición analiza las polémicas en torno del idioma, la existencia de la literatura nacional y la construcción de un canon literario. La inquisición acerca del idioma nacional no era nueva, pero la interlocución con el "otro" subalterno llevó a los intelectuales de los años veinte a considerar el asunto de manera más polifónica: la distancia entre lo culto y lo popular, lo oral y lo escrito, el español (o el castellano) y las lenguas indígenas. La revisión del canon literario, la discusión sobre los precursores, la ampliación de las autoridades y precedencias, las formas de datar y compendiar las historias literarias, revelan proposiciones inherentes al discurso nacional: (autonomía-imitación, particularismo-universalismo, razón-emoción, tradición-modernidad) que contribuyeron a definir fuertes y fundacionales imaginarios nacionales de un proteico contenido simbólico y de una dilatada vigencia.

Finalmente, el quinto problema analiza las ideologías políticas. Una vez definido el perímetro de los Estados en América Latina, la preocupación por definir el volumen de la nación surgía en concordancia con los primeros síntomas del debilitamiento o la superación del orden oligárquico como consecuencia de la complejización social y la aparición de actores sociales, considerados potencialmente disruptores del orden. Lo anterior lleva a una revisión de las relaciones entre Sociedad y Estado. República, democracia, revolución, socialismo, corporativismo, se entrelazan a la definición de las naciones en la búsqueda de principios de legitimidad alternativos. De allí que la significación última de la frase "salvar la nación" también pueda ser interpretada como la necesidad de "ser salvados" por ella.

La proposición que encabeza cada capítulo no es el comienzo de la reflexión sino la conclusión del problema. Hemos invertido el orden clásico de la exposición y explicitado nuestras conclusiones acerca de algunas de las lógicas de construcción de los imaginarios nacionales en América Latina durante los años veinte al principio de cada capítulo.

Pero si hay algo fascinante en la historia es recorrer cómo se llegó hasta allí. Sumergirnos en un pasado que respira al recrear las imágenes, palabras, gestos, de aquéllos que transitaban ese pasado con mucha o ninguna inocencia, cuando no eran historia y no sabían qué iba a pasar después. Y los años veinte latinoamericanos fueron prolíficos en curiosidades, libertades y sorpresas.

Como se expuso antes, repensar nuestros pensadores ha sido un camino para desandar las peripecias de la construcción de la nación. Nuestra propuesta es revisitar esos pensadores no exclusivamente desde sus pertenencias nacionales.

En lo anterior no subyace la idea de una nación latinoamericana esencial y original que se desvirtuó en algún atajo de la historia. Lejos de eso, contra las esencias y naturalizaciones ahistóricas que siempre clausuran más el futuro que el pasado, proponemos este camino metodológico y hermenéutico. También contra las interpretaciones funcionalistas y fatales. Las ciencias sociales latinoamericanas han acuñado muchas formas para hablar de las complejidades y heterogeneidades de la región: "Modernización sin modernidad", "la originalidad de la copia", "arcaización de lo moderno y modernización de lo arcaico", "desarrollos desiguales y combinados", "tiempos mixtos y superpuestos". Estas frases mestizas, en su condición paradojal, son maneras de abordar sociedades polícromas, multívocas y bastante renuentes a la disciplina de las categorías analíticas acabadas o cristalizadas.

Esto ha sido capturado de distintas maneras. El antropólogo mexicano Roger Bartra representa la cuestión con la figura del axolotl. El axolotl no es un símbolo, sino un anfibio muy real, de una curiosa naturaleza dual: larva-salamandra que debería metamorfosearse (conforme la evolución de las especies) decididamente en salamandra. Sin embargo, esta especie transparente a la que se le ve su interior reproduce tercamente su "primitivismo". Se trata del hermano de Quetzalcóatl, dios de la sabiduría para los aztecas, y de una curiosidad para Humboldt, que se lo lleva en su expedición y no puede encasillarlo en sus taxonomías. Símbolo para los surrealistas y protagonista de un cuento de Cortázar. Bartra nos dice que las metáforas acerca del axolotl tienden a agrupar los polos que simbolizan el teatro de las ciencias sociales cuando abordan la región: Un sujeto activo, dinámico, metáfora del cambio, de la transformación. Y otro pasivo, oculto, melancólico y estático, en general incomprensible. Esta dualidad metamorfosis-melancolía simboliza una larga cadena de polaridades: Occidente/Oriente, Civilización/Barbarie, Revolución/Inmovilidad, Ciudad/ Campo, Obreros/Campesinos, Razón/Emoción. Améri-

ca Latina ha sido considerada en función de alguno de estos polos. Sin embargo "tal vez encontremos que también lo animal se encuentra en lo divino y lo occidental en el salvaje."[13]

¿Cómo somos? o *¿por qué no somos como..?* siguen siendo preguntas actuales entre globalizaciones, regionalizaciones del mercado y Estados que se retiraron de sus naciones para adoptar la patria del "fin de la historia".

Sin ánimo de enseñanza ni de pedagogías, pero sí como experiencia compartida por nuestra cultura, volver a visitar a esos pensadores que "conversaban con el mundo" desde un arraigo sin complejos quizá nos invite a pensar que la historia no sólo no finaliza sino que en nuestros países, hace mucho que recién comienza.

[13] Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Enlace-Grijalbo, México, 1987, pp. 23-24.

Los años veinte
Diálogos entre la *vieja* Europa y la *joven* América

Las relaciones entre los intelectuales latinoamericanos y las ideas europeas en la década de 1920 fueron ríspidas y tensionadas. Probablemente nunca se había puesto de manifiesto de manera tan evidente la "juventud" de América Latina hasta que la "vieja Europa" sintió el agotamiento de la Gran Guerra. El "antieuropeísmo" fue una identificación generacional fuerte entre pensadores, ensayistas, intelectuales y artistas latinoamericanos. Sin embargo, un primer paso explicativo es identificar cuál es la Europa que se descarta, ya que después de la guerra ésta inicia un profundo proceso de crítica y desapego de sus propias procedencias. Por eso es lícito comenzar analizando algunos tópicos de la posguerra europea, aquéllos que impactan más fuertemente en el pensamiento latinoamericano.

Las ruinas, la oscuridad, el humo de las trincheras, "el lodo" de la Gran Guerra eran frases recurrentes para aquéllos que intentaban explicar una realidad que no entraba en las palabras heredadas. Entre miles de ejemplos, Sigmund Freud, decepcionado y perplejo, anotaba que la guerra le había arrebatado al mundo todas sus bellezas, pero más aun, había asestado un golpe mortal al orgullo europeo por los progresos logrados en la cultura, y "nuestra esperanza en que finalmente superaríamos las diferencias entre pueblos y razas. Ensució la majestuosa imparcialidad de nuestra ciencia, puso al descubierto nuestra vida pulsional en su desnudez, desencadenó en nuestro interior los espíritus malignos que creíamos sojuzgados duraderamente por la educación que durante siglos impartieron los más nobles de nosotros. Empequeñeció de nuevo nuestra patria e hizo que el resto de la Tierra fuera otra vez ancho y ajeno. Nos arrebató tanto de lo que amábamos y nos mostró la caducidad de muchas cosas que habíamos juzgado permanentes."[14]

[14] Freud, Sigmund, "La transitoriedad" [noviembre de 1915], en *Obras Completas*, Tomo XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 2000, p. 311. No es el único texto de Freud escrito durante

Esos y otros juicios apocalípticos no dejaban de esconder que era la propia Europa más que la guerra y, quizás, esa misma cultura moderna la que había desatado los "espíritus malignos". Y sería el propio Freud una de sus víctimas.

Las esperanzas de "convivencia entre las razas y pueblos" poco tenían que ver con las brutales políticas coloniales y los barbarizados discursos ideológicos portados por Europa en su expansión colonial sobre Asia y Africa. Como señala Enzo Traverso, "la inteligibilidad del siglo XX se vería enriquecida si se pusiera fin al olvido del vínculo genealógico que une el nazismo al imperialismo clásico, asunto que para muchos analistas contemporáneos a los hechos resultaba evidente"[15]. Y estas coordenadas habrían de ser efectivas en las lecturas de la crisis que se hicieron desde las periferias subalternas del mundo.

Del archivo hegemónico cultural del pasado poco quedaba para explicarla. De allí que los márgenes aparecieran más productivos para descifrar la crisis. Van sólo dos ejemplos –Spengler y Einstein– en direcciones opuestas, uno que mira hacia atrás y otro que es todo futuro.

Entre 1912 y 1917, Oswald Spengler escribió una obra sombría, pesimista. *La Decadencia de Occidente* [1918-1922] aparece en las postrimerías de la guerra y quizás como producto de la inminente derrota alemana. El libro propone ciclos de civilizaciones, que –como seres orgánicos y biológicos– se suceden en un *continuum* de nacimiento, cenit y decadencia. Así, la historia de la humanidad había sido recorrida por ocho civilizaciones (egipcia, china, babilónica, india, arábiga o mágica, antigua, mejicana y occidental). Y Occidente estaba en tren de desaparición, porque en su análisis, la decadencia era fatal y las culturas no volvían a aflorar. Más allá de la densidad y propiedad del argumento de esta Filosofía de la Historia que inspirara tantos análisis conservadores[16] y sus discutibles fuentes, la obra circuló exitosamente por Europa (significativamente hasta ganó el Premio "Nietzsche") y también en América Latina.[17]

La crítica de Spengler al eurocentrismo y la historización relativista de la circulación de "civilizaciones" fueron argumentos que mellaron fuer-

o después de la guerra. Años más tarde [1933] volvió sobre el tema en su carta abierta a Einstein *¿Por qué la guerra?*.

[15] Traverso, Enzo, *La Violencia Nazi. Una genealogía europea*, FCE, Buenos Aires, 2003, pp. 57-89.

[16] Sobre la idea de "decadencia" como matriz del pensamiento reaccionario de la posguerra cfr. Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, FCE, México, 1993, sobre todo cap. III ("Oswald Spengler: antinomias burguesas, conciliaciones reaccionarias", pp. 113-153).

[17] En Argentina la obra circuló tempranamente en el ámbito universitario. Aún no había aparecido el segundo tomo de *La Decadencia* cuando Ernesto Quesada, en 1921, dedicaba

temente en las sensibilidades de ensayistas latinoamericanos tan diversos como Luis Valcárcel, José Carlos Mariátegui o Saúl Taborda. El indigenista Luis Valcárcel incorpora un epígrafe de su obra en el capítulo "El sol de la sangre", de la *Tempestad en los Andes,* y recupera el esquema de los ciclos de las civilizaciones para defender la prioridad de la cultura indígena en Perú.[18] Por su parte, Lugones augura después de la guerra el nacimiento de un neoempirismo, "histórica y políticamente renovado por Spengler, [que] tiene en Mussolini su ejecutor y apologista ."[19] Haya de la Torre insta a pensar los problemas del Perú más nacionalmente, desembarazándose de las fórmulas europeas, admitiendo los "grados de progreso, de cultura, de civilización 'spenglerianos'.[20] Como en otros casos, la filosofía de Spengler era tomada como "figura conceptual", es decir, "fuente de sugestiones y antecesor doctrinario que respalda sus programas, sin que esa actitud se asiente en un conocimiento detallado de la obra citada."[21]

En 1905 el joven Albert Einstein publicaba cinco trabajos en la revista científica *Annalem der Physik.* Uno de ellos (*Sobre un punto de vista heurístico acerca de la emisión y transformación de la luz*) analizaba la naturaleza corpuscular de la luz. Por ese descubrimiento ganaría el Premio Nobel de Física en 1922. Otro de los trabajos publicados ese año no le valdría el Premio Nobel, pero quedaría indeleblemente fijado en la cultura del siglo XX. Como la Revolución de 1905 en Rusia, cuyas implicancias se resignificarían de manera radical en medio de la guerra, Einstein escribía un trabajo que llamó *Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento.* Ese título austero era el germen de lo que conocemos como *Teoría de la Relatividad.* La tesis revisaba unas cuestiones complejas sobre el movimiento absoluto, el electromagnetismo y sus derivados, que trascienden los objetivos –y sobre todo las posibilidades– de tratarlos aquí. Su postulado era demasiado audaz para ser escuchado entonces. Linealmente expresado

una cuarentena de conferencias dedicadas a la "sociología relativista spengleriana", en las Universidades de Buenos Aires y La Plata.

[18] Valcárcel, Luis, *Tempestad en los Andes*, Universo, Lima, 1972, p. 105.[La primera edición es de 1927].

[19] Lugones, Leopoldo, *La Organización de la Paz*, La Editora Argentina, Buenos Aires, 1925, p. 66.

[20] Haya de la Torre, V. R., "La misión admirable de Magda Portal en las Antillas" [1929] en: *Construyendo el aprismo. Artículos y Cartas desde el Exilio (1924-1931)*, Claridad, Buenos Aires, 1933, p. 45.

[21] Dotti, Jorge, *La Letra Gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta,* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1991, p. 19.

(lo que contraría justamente el centro de la argumentación) Einstein exponía que el espacio y el tiempo no eran dimensiones independientes sino que se fundían en una dimensión "espacio-tiempo" que era relativa. Nadie en el mundo de la física o fuera de él estaba muy dispuesto a escuchar seriamente la proposición. Durante la Gran Guerra [1915] publica la *Teoría General de la Relatividad* avanzando sobre el concepto para explicar los fenómenos gravitatorios. En 1919, Arthur Eddington proporcionó evidencia a favor de la teoría con su observación del eclipse total de Sol (constató que la luz de las estrellas cercanas al borde del disco solar era desviada por efecto del campo gravitatorio del astro) y ofrece la primera comprobación empírica de las especulaciones de Einstein. Como todo en los años veinte: un eclipse echó luz.

Antes de Einstein, "tanto el espacio como el tiempo eran entidades independientes de los fenómenos y resultaba inconcebible que las cosas fueran de otra manera. Es ahí donde la *Teoría de la Relatividad* introduce una ruptura metafísica: según Einstein, el 'espacio-tiempo' depende de los observadores: dos sucesos que son simultáneos para uno de ellos, puede no serlo para el otro. Lo mismo ocurre con las duraciones y las longitudes: un segundo no necesariamente dura lo mismo para dos observadores diferentes. *El reloj que da la hora para todo el universo ha dejado de existir.*"[22]

Aunque "Dios no jugara a los dados", la relatividad manchaba temática y metafísicamente las dos dimensiones más caras, elementales y decisivas de la cosmovisión occidental. El *relativismo* fue una figura conceptual muy seductora en el pensamiento de la posguerra, mucho más allá del campo de la física y más allá de Europa. En América Latina, la categoría espacio-tiempo se deslizó del terreno físico al filosófico y de éste a un tema muy concreto: el concepto de "espacio-tiempo histórico" fue acuñado por Víctor Raúl Haya de la Torre para justificar una temporalidad propia de "Indoamérica" y, con ella, una inversión de la proposición leninista acerca del imperialismo.

Por la resquebrajadura de los absolutos, los ensayistas latinoamericanos sacarían conclusiones artísticas, filosóficas y hasta poéticas de la "relatividad". Probablemente una excusa o un "permiso" para desplegar creatividades. Leopoldo Lugones, tomándose de la misma referencia que no le es ajena, infiere otros caminos en una conferencia pronunciada en el Centro de Estudiantes de Ingeniería [1920], que fue publicada como *El*

[22] Moledo, Leonardo, "Einstein: el cerebro mágico", en: *Radar*, Suplemento de *Página 12*, 3° de enero de 2005, p. 4.

tamaño del espacio. Ensayo de psicología matemática. El trabajo es un análisis (más poético que científico) sobre el origen de los conceptos matemáticos. "Lugones critica allí las posturas que considerarían válidos sólo aquellos conceptos geométricos que pueden ser 'intuidos' –visualizados por la imaginación– y defiende una posición según la cual, en el caso de las nociones geométricas, el único criterio de validez es el puramente racional. Para discutir esta cuestión el autor utiliza como principal ejemplo el de la teoría de la relatividad."[23]

La difusión de la teoría de la relatividad como asunto filosófico tiene bastante que ver con el eco del exitoso libro de José de Ortega y Gasset *El tema de nuestro tiempo* [1923] que incorporaba un apéndice llamado *El sentido histórico de la Teoría de Einstein*. Por añadidura, Einstein era apropiado como intelectual, humanista, pacifista, antiimperialista. José Carlos Mariátegui, en un comentario sobre la aparición del periódico *Monde* conformado por "hombres de izquierda", define a Einstein, en ese espacio, porque "aunque consagrado a otras disciplinas intelectuales," y "no milita en los rangos del marxismo, colabora en cambio abiertamente con los revolucionarios en la lucha contra el imperialismo."[24]

Si las elementales dimensiones del espacio y el tiempo eran trastocadas, cualquier tradición podía ponerse en tela de juicio. Esto marcaba una revolución en las "larguísimas duraciones" braudelianas. Y si de duraciones se trata, otros corrimientos de los suburbios del siglo XIX son reapropiados a través del filtro de la Guerra. Henri Bergson, desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* [1889] criticaba el mecanicismo positivista y el racionalismo gnoseológico, proponiendo la intuición como fuente de conocimiento de lo real. Hacia 1922, su obra *Duración y Simultaneidad* discutió las premisas filosóficas de la teoría einsteniana en lo referente a la unicidad del tiempo. La realidad para Bergson es un proceso perenne de creación, sin principio ni fin, que no se presentaba dos veces de la misma forma, un fluir constante, sin división alguna de partes. Y la intuición era la única vía de aprehensión de aquello que sólo la razón –por sus limitaciones– osificaba y cristalizaba. Finalmente, la duración era la representación de Dios y una suerte de misticismo el camino hacia su conocimiento. En 1927 Bergson ganó el Premio Nobel de Literatura. La temporalidad, el Universo, Dios (en sus distintas repre-

[23] Azúa, Miguel de y Hurtado de Mendoza, Diego, "La Conferencia de Lugones sobre la teoría de la relatividad". En : *Revista Ciencia Hoy*, Buenos Aires, Volumen XV, Nro 87, febrero- marzo, 2005.

[24] Mariátegui, J. C., "Prensa de doctrina y de información", en: *Ideología y Política*, Amauta, Lima, 1969, pp.175-76.

sentaciones) evidentemente se constituían en objeto de preocupación para la Academia Sueca (y no sólo allí). El intuicionismo anegó formas y contenidos gnoseológicos y estéticos.

Los "márgenes prebélicos" podían servir de pistas para pensar el futuro, sin embargo, es más la denostación del "viejo orden" y a veces, su inversión, lo que desata caminos emancipados.

Porque no todo era oscuridad, decadencia o incertidumbre.

De las tinieblas se alzaba la "Nueva Aurora". Una hija de la guerra fue la Revolución en Rusia que conmovió el siglo XX a escala planetaria. Horizonte y presente del socialismo parecían objetivarse quizás de un modo no previsto, y muy probablemente desde el lugar más inesperado y por eso auspicioso para América Latina. Las esperanzas del "hombre nuevo", la sociedad sin explotadores ni explotados. El mundo iba "a cambiar de base, los nada de hoy todo han de ser", como rezaba "La Internacional", que daba la vuelta al mundo en las voces obreras. La cultura proletaria reemplazaría a las formas heredadas del pasado al tiempo que reforzaría la revolución y la identificación del proletariado y arte. El arte debía pertenecer a todos. Lunatcharsky, en el Comisariado de Educación, alentó un arte de agitación y propaganda ligado a las vanguardias, el *agitprop*. Carteles, carrozas, trenes *agitprop* instalaron una estética que rápidamente influyó en la gráfica de las izquierdas del mundo.[25] La fotografía para Rodchenko y Lenin era el arte más proletario, por sus costos, su realismo y porque tenía menos genealogías burguesas. Lo mismo para Einsestein que, en la búsqueda de una expresión más realista "se vio casi compelido al cine".[26] Estado proletario y vanguardia artística recorrerán un camino tumultuoso posteriormente, con la fijación del canon stalinista en el arte, con sus persecuciones y el realismo socialista como estética oficial e indiscutible.

Al salir de la guerra toda Europa se teñía de rojo, de esperanzas revolucionarias y horizontes bolcheviques o maximalistas. El efecto fue efímero, sin embargo, asestó un golpe al centro de las tradiciones individualistas, democráticas y liberales. Entre 1920 y 1929 los sistemas democráticos parlamentarios desaparecieron prácticamente de la mayor parte de los Estados europeos, tanto comunistas como no comunistas.[27]

[25] Véase, para el caso latinoamericano, el excelente análisis de la iconografía de las revistas de izquierda de Ricardo Melgar Bao, "El Universo Simbólico de una Revista Comiternista. Diego Rivera y *El Libertador*", en: *Revista Convergencia*, enero-abril del 2000, Nro. 21, pp. 121-143

[26] Watson, Peter, *Historia Intelectual del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2003.

[27] Esta situación se profundizó luego de la crisis de 1929. Diez años más tarde, en los albores de la Segunda Guerra Mundial, "de los 27 Estados europeos los únicos que podían

En 1919 Henri Barbusse publicó su novela *Clarté*, en la que describe la vida un personaje banal dominado por su tía, su esposa y sus jefes. La guerra ilumina la situación de postración en la que vive. Ese mismo año Barbusse fundó el grupo del mismo nombre con la intención de crear una "Internacional del Pensamiento". *Clarté!* era un movimiento intelectual, del que formaron parte Anatole France, Romain Rolland, entre otros. Una editorial, un teatro, una revista, que planteaban la crisis de valores en la sociedad francesa y la figura del intelectual comprometido con el cambio de ese estado de cosas. "Hacer política es pasar de los sueños a las cosas, de lo abstracto a lo concreto. La política es el trabajo efectivo del pensamiento social, la política es la vida [...] No hacer política es sostener la política imperante". Esta frase fue reproducida una y otra vez en las múltiples revistas latinoamericanas, entre ellas el conjunto de *Claridades* que aparecieron en América Latina y que instalaban una nueva relación entre política e intelectuales. Hubo *Claridad* en Buenos Aires [1926-1941], en Río de Janeiro [*Clarté!*, 1921-1922], en Santiago [1920-1924] y en Lima [1923-1924].

Los "Años locos" lo eran menos por el *fox trot* y el "desenfreno" que por la entronización de "lo nuevo" como categoría existencial, cargada de valores positivos en sí mismos. El "Espíritu Nuevo", metáfora del simbolismo acuñada por Apollinaire en 1917, se deslizaría de las vanguardias estéticas a las políticas, aunque esa relación distara de ser unívoca y directa. Expresiones de la modernidad o detectoras sociales de la crisis, las vanguardias arrasaban en cada manifiesto contra todas las autoridades, gesto radicalmente parricida que, sin embargo, tenía con el pasado y la tradición más de una manifestación edípica. "Tal vez sea un error mezclar vinos distintos, pero el viejo saber y el nuevo bien se mezclan", decía Brecht por esos años.

Lo nuevo nace "de la consanguinidad y del incesto", afirmaba provocativo el músico Arnold Schöenberg en su *Tratado de Armonía* [1923]. La primera serie dodecafónica disolvía siglos de música tonal, la sensación suspensividad-reposo y la relación "jerárquica" tónica-*dominante* de la música occidental. La revolución venía, esta vez, desde el sonido. Otro tanto ocurría con las formas, la simetría, la perspectiva, la lógica de las palabras. Ninguna convención parecía quedar en pie. Simbolismo, da-

ser clasificados de democracias parlamentarias eran el Reino Unido, el Estado libre de Irlanda, Francia, Bélgica, Suiza, los Países Bajos y los cuatro Estados escandinavos (Finlandia sólo a duras penas)." Hobsbawm, E., *La Era del Imperio (1875-1914)*, Labor, Barcelona, 1989, p. 331.

daísmo, surrealismo, cubismo, fauvismo. Lo onírico y lo lúdico eran las llaves para salir de la "jaula de hierro".

La relación *con* y la entidad *de* la realidad no eran datos sino algo controvertido. La biografía suele, en ocasiones, ayudar a una comprensión más cabal del pasado. André Bretón, durante la Primera Guerra, sirvió como auxiliar en un sanatorio psiquiátrico tratando víctimas de la neurosis bélica. De esa experiencia recordaba un paciente que vivía en un mundo particular y se creía invulnerable; pensaba que el mundo era como una obra de teatro representada por artistas que usaban balas de fogueo y que todo era escenográfico, entonces salía de las trincheras durante los tiroteos y se exponía para comprobarlo. La suerte hizo que no fuera herido y eso reforzaba su convicción. Ese "mundo paralelo" tuvo mucha influencia en Bretón. Pensó que la locura del paciente era una respuesta racional ante un mundo que se había vuelto loco. Los sueños, ese "otro mundo" intangible que, como Freud había observado, podían llevar al inconsciente, se convirtieron para Bretón en el camino hacia el arte y hacia la "supra-realidad" que propusiera en el *Manifiesto Surrealista* de 1924 que tanta influencia tuviera en la *doxa* vanguardista.

La crisis de sentidos también animaba aventuras esotéricas, teósofas, ocultistas. Kandinski y Mondrian, por ejemplo, compartían la creencia de los teósofos que la energía del color y de la forma podían ejercer "vibraciones" en el alma, preparando al hombre para el cambio hacia un mundo mejor. Otros recursos de la "vieja Europa" fueron el exotismo y el orientalismo. Desilusionados con la civilización occidental, artistas e intelectuales descubrieron con fascinación civilizaciones y culturas no europeas: Herman Hesse, la India [*Sidharta* 1922], D. H. Lawrence los aztecas [*La Serpiente emplumada*], T. E. Lawrence, Arabia.

El territorio de los signos se vuelve irracional, vitalista, místico, más cercano al Tarot que al ajedrez. El péndulo oscuridad-luz es demostrativo de ese humor tránsfuga de los años veinte.

Un buen ejemplo es el año 1922.

Friederich Murnau llevaba a la pantalla *Nosferatu* versión fílmica de *Drácula* de Bram Stoker. Expresión, oscura y aterradora, Alemania parecía vampirizarse a sí misma. Pero los seres oscuros parecían saltar de la pantalla: el mismo año Mussolini llegaba a Roma. Ese año muere Proust y se publica el último tomo de *En búsqueda del tiempo perdido* [*Sodoma y Gomorra*], ese mundo nostálgico, aristocrático, irremediablemente pasado. El tiempo largo, pausado y moroso de la obra de Proust se concentra en James Joyce en un día: 16 de junio de 1904. En 1922 aparece en París, sin recortes ni censuras, esa máquina increíble de narrar: *Ulises*. Todos los

recursos: el chiste, el periódico, la poesía, los mitos griegos y las vísceras del cuerpo humano. Y todos los destierros: el destierro de la ruda educación jesuita, el destierro de Irlanda, el destierro de las ilusiones de la modernidad expresados por un Joyce "millonario de vocablos y estilos", como dijera contemporáneamente Jorge Luis Borges.

"El entierro de los muertos" es la primera sección de *La Tierra Baldía* de T. S. Eliot, que también aparece ese año. Probablemente no es casual que termine con las palabras del *Upanishad* "Shanti, Shanti" (según el mismo Eliot, "la paz más allá del entendimiento"). Ese anglicano sobrio, conservador, ascético, atraviesa su poema cerebral, de referencias herméticas secularizadas, adustas y en cierto sentido exóticas a su tradición: del mito artúrico al tarot, de Tiresias (el ciego que ve, una de las representaciones clásicas del intelectual) a los *Upanishad.*

"Sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas fuesen contestadas, los problemas de nuestra vida ni siquiera habrían sido rozados", señalaba Lutwig Wittgenstein para quien los límites del lenguaje eran los límites del mundo. En 1922 Routledge & Kegan Paul Ltd. publican el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Si la "palabra redentora" no podía ser encontrada, más valía el silencio. De regreso del frente, regaló su fortuna personal y se dedicó a trabajar de jardinero en un convento.

Ese 1922 fue un *annus mirabilis* para la cultura europea y también para América Latina. Muchos opinan que es el año de la iniciación de las vanguardias latinoamericanas.[28] Como señala Alfredo Bosi, nuestras vanguardias tuvieron demasías de imitación y demasías de originalidad. En sus manifiestos y proclamas (casi un género literario) se exhibe lo moderno y lo cosmopolita al lado de exigencias de identidad propia, nacional, regional y étnica, mezclada con recusaciones al imperialismo.[29] En 1922: César Vallejo publica *Trilce,* Oliverio Girondo: *Veinte poemas para ser leídos en un tranvía,* Gabriela Mistral: *Desolación,* Manuel Maples Arce: *Andamios interiores,* Mario de Andrade: *Pauliseia desvairada*. Comienzan a salir las revistas *Claridad* de Antonio Zamora, *Proa* dirigida por Jorge Luis Borges, *Klaxon* de Mario de Andrade. También, se inauguraba la *Semana de Arte Moderno* en San Pablo, casi una provocación respecto de los fastos oficia-

[28] Acerca de las vanguardias latinoamericanas, véase: Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos,* FCE, México, 2002. Verani, Hugo, *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica (Manifiestos, proclamas y otros escritos)*, FCE, México, 1986. Alcalá, Lorenzo, *Vanguardia argentina y modernismo brasileño. Años veinte,* Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1994.

[29] Bosi, Alfredo, "la parábola de las vanguardias latinoamericanas", en: Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos,* FCE, México, 2002, pp. 19-31.

les del Centenario de la Independencia del Brasil que tenían como sede Río de Janeiro.

Lo que era "oscuridad" y tedio para Europa, se volvía luz entre los pensadores de la región. Esa suerte de "vacaciones de la autoridad" estimulaba osadías y búsquedas. "Para la mayoría de los creadores del mundo no europeo, que ni se limitaban a sus tradiciones ni estaban simplemente occidentalizados, la tarea principal parecía ser la de descubrir, desvelar y representar la realidad contemporánea de su pueblo. Su movimiento era el realismo."[30]

Si Occidente era "decadente", América rejuvenecía y prometía. El novomundismo impregnó el ensayo. En muchos casos Spengler, Keyserling y Lawrence fueron los demiurgos a partir de los cuales se produjo el encuentro con una América Latina vital y sensual, redescubierta al otro lado del océano. Rivera, Asturias, Gallegos, Güiraldes, Arciniegas, Carpentier, Villalobos, (la lista sería larga), innovadores todos en el plano cultural, pasaron largas temporadas en París antes de desplegar sus obras más importantes. Por paradójico que parezca, es visible la conexión entre la vanguardia europea y la vuelta de los intelectuales latinoamericanos a sus orígenes.[31] Entre las novedades, las mujeres se hicieron más visibles en el terreno público. Recordemos, a modo de ejemplo, que la primer Premio Nobel latinoamericana fue Gabriela Mistral, quien colaboró activamente en la Secretaría de Educación Pública de México junto a Vasconcelos. Alfonsina Storni, Blanca Luz Brum, Frida Kahlo, Tina Modotti, Antonieta Rivas Mercado, Magda Portal, transgredieron doblemente normas y valores establecidos: tanto por su actividad pública cuanto en sus campos de acción (las letras, la pintura, la fotografía o la política).

La forma "ensayo" fue elegida para retratar una Latinoamérica en la que se rescata lo rural, lo étnico y lo telúrico. "El ensayo, fiel a su creador, Montaigne, tiene por característica el revelar algo de duda, un poco de escepticismo y una inclinación del autor por considerar más de una posibilidad en cada caso."[32]

En la narrativa y en las artes plásticas la naturaleza raigal y sanguínea, plena de vitalidad y hasta lujuria, se impuso como tema privilegiado. Los hombres de los cuentos de Horacio Quiroga son "desterrados" de la cultura. La naturaleza era el lugar de aprendizaje para la experiencia humana. Alegórico, en ese sentido, es su cuento "La Patria", en el que los

[30] Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX*, p. 195.
[31] Franco, Jean, *La cultura moderna en América Latina*, Joaquín Moritz, México,1981, p. 18.
[32] Stabb, Marín, *América Latina en busca de una identidad*, Monte Avila, Caracas, 1969, p. 20.

animales de la selva viven en perfecta armonía hasta que los zánganos, aspirando a la superioridad, leen un libro humano y crean una nación con fronteras y banderas de la que son expulsados todos los extranjeros.[33] No casualmente Rómulo Gallegos eligió el nombre *Doña Bárbara* para esa novela emblemática de los avatares de la civilización y la cultura en los llanos venezolanos. Tampoco es azaroso que Mariano Azuela haya titulado *Los de abajo* a su novela, esa "Ilíada descalza", como la llamó Carlos Fuentes. El nacionalismo cultural impregnó de subalternidades la literatura y las artes plásticas: campesinos, obreros, negros, hombre "del pueblo". Como en el muralismo mexicano o en los grabados de José Sabogal.

En los años veinte también se reconsideraba la relación de lo "europeo" con lo "no Europeo".

La Guerra, la creación de la Sociedad de las Naciones y sobre todo la Revolución Rusa, ensancharon el mundo. Las izquierdas comunistas y no comunistas, los pacifistas, anticolonialistas y humanistas hallaron en el antiimperialismo un espacio para asomarse al mundo "extraeuropeo". La lucha de Abd El Krim en Marruecos, la revolución liderada por Mustafá Kemal Ataturk en Turquía, los ejércitos de Sun Yan Sen y del Kuo-Ming Tang en China, Gandhi en la India que ya comenzaba la "desobediencia civil", la independencia de Egipto [1922] y de Irak [1925], incluso, la resistencia armada de Sandino en Nicaragua, fueron incorporados a la agenda problemática de la izquierda europea. Berlín, capital de una Alemania a la que los aliados habían privado de sus colonias, se había vuelto uno de los refugios de los primeros nacionalistas de los Imperios británico, francés y holandés.[34] Por otra parte, como se desarrollará más adelante, el *Congreso Contra la Opresión Colonial y el Imperialismo*, celebrado en Bruselas en febrero de 1927, reunió a muchos de los líderes de lo que años después se llamaría Tercer Mundo y a intelectuales y artistas comprometidos con la causa anticolonial, entre ellos, Upton Sinclair, Henri Barbusse, Romain Rolland y Albert Einstein. Entre los representantes latinoamericanos concurrieron Carlos Quijano, Víctor Raúl Haya de la Torre, Julio Antonio Mella, José Vasconcelos y Vittorio Codovilla. Pandhi Nehru, que fue como representante del movimiento anticolonialista indio, veía al Congreso de Bruselas como un antecedente de la Conferencia Indonesia de Bandung [1955].[35] Esa expansión del mapa de al-

[33] Franco, Jean, *op. cit*, pp. 147-148.
[34] Gitard, Odette, *Bandung y el despertar de los pueblos coloniales*, EUDEBA, Buenos Aires, 1962, pp. 11-12.
[35] *Ibidem*.

guna manera hizo que la "nueva generación" latinoamericana se percibiera menos sola. La "soledad" de América Latina es y ha sido un asunto muy transitado en la narrativa latinoamericana (dos de las representaciones literarias y ensayísticas más emblemáticas de los años sesenta tienen ese nombre en el título: *Cien años de Soledad*, de Gabriel García Márquez y el *Laberinto de la Soledad*, de Octavio Paz).

Las relaciones de los "unos" con los "otros", sin embargo, eran ambivalentes. Por caso: París estaba a los pies de la "Venus de ébano", Josephine Baker, al tiempo que la vanguardia recreaba motivos y colores africanos. En Estados Unidos de los "rugientes veinte", por un lado, Al Johnson se tiznaba la cara para representar la primer película sonora "El Cantor de Jazz" . Por otro, se reunía el Primer Congreso del *Ku Klux Klan*. Desde América Latina, Nicolás Guillén carnavalizaba los exotismos de la negritud:

"Es bueno....
Y ahora que Europa se desnuda
Para tostar su carne al sol
Y busca en Harlem y en la Habana
Jazz y son
Lucirse negro mientras aplaude el boulevar
Y frente a la envidia de los blancos
Hablar en negro de verdad"[36]

Conforme la década de desplegaba, Europa se recuperaba culturalmente, pero algunas voces subrepticias y nostalgiosas se remitían al Medioevo para atacar el individualismo, la democracia, la libertad. En España, Primo de Rivera desalojaba de la rectoría de la Universidad de Salamanca a Miguel de Unamuno, y luego lo encarcelaba. A mediados de la década, en otra cárcel, alguien soñaba con héroes wagnerianos, espacios vitales y megalómanos, y escribía *Mi Lucha*. Pero era una voz sin mucha recepción en 1925. Es más, París seguía siendo "una fiesta". Y en Inglaterra hasta ganaban los laboristas. El 27 de agosto de 1928 se firmaba entre quince naciones el pacto Briand-Kellog que declaraba contrario al derecho internacional la guerra ofensiva. En Estados Unidos todo era pujanza, crecimiento, y era tal la energía que desbordaba hacia el Caribe y Centroamérica. No sin conflicto social: en 1928 se ajusticiaba a Sacco y Vanzetti. Sin embargo, nada de eso adelantaba el *crash* de Wall Street.

La Primera Guerra, esa guerra de naciones en las que el nacionalismo se había expresado por primera vez con toda su crudeza, parecía haber

[36] Guillén, Nicolás. "Pequeña Oda a un negro boxeador cubano", en *Songoro Consongo*.

quedado atrás. Sin embargo las explicaciones estaban pendientes, eran tan provisorias como en las reflexiones del ingenuo Bloom:

–Persecución –dice–, la historia del mundo está llena de eso. Perpetuando el odio nacional entre las naciones

–Pero ¿sabe qué quiere decir una nación? –dice John Wyse.

–Sí– dice Bloom.

–¿Qué es? –dice John Wyse.

–¿Una nación? –dice Bloom– Una nación es toda la gente que vive en un mismo lugar.

–¡Caramba! –dice Eduardo riendo–. Entonces yo soy una nación porque vivo en el mismo lugar desde hace cinco años.

Como es natural todos se rieron de Bloom, que dice, tratando de salir del atolladero:

–O también viviendo en diferentes sitios.

–Ese es mi caso entonces, dice Joe.

–¿Cuál es su nación?, si puedo preguntar –dice el ciudadano.

Irlanda –dice Bloom–. Yo nací aquí. Irlanda."[37]

[37] James Joyce, *Ulises*, Rueda, Buenos Aires, 1972, pp. 354.

Intelectuales, cultura y política

En un artículo de la revista *Nosotros* de 1907, el colombiano Max Grillo reseña la influencia de Miguel de Unamuno en las letras hispanoamericanas[38] y lo define: no se lo puede llamar "literato", ni "artista", ni "sabio". No es un literato porque limitaría el alcance de su producción; tampoco "sabio" porque él no se considera así: "ni sabio, ni helenista, ni nada más que un amigo de la ciencia, con minúscula, y de la verdad humilde". Menos aun, "erudito": "los eruditos le parecen detestables". Lo más destacable de su figura es su "sensibilidad", "que lo aleja de los individuos de la mesocracia del pensar cuotidiano [sic]". Tampoco es artista sino un "poeta por dentro", de nobles empresas e ideales pensamientos. Unamuno es un "hombre religioso". Además de señalar su influencia en las letras latinoamericanas, una última cualidad termina por caracterizarlo: "su valor civil, su intrepidez ciudadana, tienen que compararse a los de Zola y Anatole France, en caso análogo."

Esta semblanza sobre Miguel de Unamuno sintetiza un conjunto de atributos muy frecuentados a comienzos del siglo XX para definir al intelectual, aun cuando sea ésa justamente la palabra que falta en el relato de Max Grillo.

¿Qué es un intelectual? La pregunta es tan escueta como esquiva y, quizás, mal formulada ya que la práctica intelectual conlleva cierto autoreconocimiento de un plural recortado respecto de la sociedad y del Estado. Los intelectuales definidos como un colectivo que posee un saber no específico y se autoadjudica una vocación y responsabilidad de intervención política, son una creación de la modernidad.

Sin embargo, en perspectiva histórica, todas las sociedades, aun aquellas de escasa división social del trabajo, han tenido una figura dotada de cierta capacidad interpretativa de la realidad (sea ésta de la índole que fuere: mágica, religiosa, etc.) que le permitía traducir los fenómenos y explicarlos más allá de los hechos contingentes, reduciendo así el miedo

[38] Grillo, Max, "Acerca de Miguel de Unamuno y de su influencia en las letras Hispanoamericanas", en: *Nosotros. Revista mensual de Literatura, Historia, Arte y Filosofía*, Año I, octubre de 1907, Nro. 3, pp. 149-161.

y la incertidumbre comunitarios. El chamán, el sacerdote, el escriba (caso de los *literatti* chinos tratados por Weber) poseían unos atributos que los diferenciaban del resto de la comunidad, producto de un saber que contribuía a interpretar y a ordenar el mundo. Pero ese saber no les era propio: eran hablados por la tradición o los dioses. Más allá de este carácter general, estos "poderosos" no tienen más puntos de contacto con el intelectual moderno que un saber (del que sólo son mediadores o demiurgos) y cierta independencia, incluso superioridad, respecto del "hombre común". Otro rasgo, según Bauman, podría asociárseles: "el tipo de conocimiento que los formuladores religiosos pretendían tener no estaba en modo alguno predeterminado por los temores concretos que siempre habían atormentado a la 'gente común' ni se limitaba a ellos. La característica notable del proceso de conquista de conocimiento era que producía tantos nuevos misterios como los que resolvía entre los antiguos; y generaba tantos nuevos temores como los que mitigaba entre los anteriores."[39] Es decir que ese poder-conocimiento tendía a autorreproducirse.

Una cualidad inherente a la condición intelectual es la función de crítico social. La crítica, como tal, tampoco es privativa de las sociedades modernas. Entre otros, los profetas bíblicos, los sofistas griegos, los filósofos clásicos del siglo V a. C. señalaban, a su manera, conductas molestas o admonitorias, ejerciendo cierta crítica. Sócrates, por ejemplo, se reconocía como una mosca que acicateaba a un caballo de raza, enorme y perezoso (la *civis* ateniense): "Me parece que Dios me ha unido a esta ciudad para que cumpla el papel de esa mosca; y durante todo el día nunca ceso de posarme aquí, allá y acullá, provocando, persuadiendo, censurando a cada uno de vosotros."[40] Pero como añade Waltzer, los críticos previos a la modernidad centraban su atención en la conducta o las creencias individuales, la crítica se refería a los príncipes de mala índole, no al principado mismo.[41]

Definir al intelectual moderno, entonces, no es una tarea sencilla. Y no lo es porque sea escasa o irrelevante la literatura al respecto. Es casi por lo opuesto: la masa reflexiva en la tradición sociológica acerca de los intelectuales es vastísima, controversial y contemporánea a la existencia de éstos como tales: "los autores son miembros de la misma rara especie que intentan definir."[42]

[39] Bauman, Zygmunt, *Legisladores e intérpretes*, UNQ, Quilmes, 1995, p. 21.
[40] Tomado de Waltzer, Michael, *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 12.
[41] *Idem*, p. 13.
[42] Bauman, Zygmunt, *op. cit.*, p. 17.

La erosión de los patrones tradicionales de orden y obediencia, la atomización de la comunidad original de los cuerpos del Antiguo Régimen, la instalación de un principio intrasocietal de justificación del orden y el poder y la necesidad de recomponer sobre bases ideocráticas el lazo social, son la condición de posibilidad de la aparición de los intelectuales.

La función intelectual surge en los tiempos modernos, pero la palabra no hace su ingreso a la arena pública sino hace poco más de un siglo. Es sabido que se adjudica al famoso *Manifieste des Intellectuels* que apareció en *L'Aurore* el 14 de enero de 1898, firmado, entre otros, por Emile Zola, Marcel Proust, Anatole France. Era una protesta colectiva contra el proceso a Dreyfus. Recordemos que contemporáneo al *affaire Dreyfus,* apenas dos años antes [1893], otro *dreifussard*, Emile Durkheim, publicaba su Tesis de Doctorado *De la División Social del Trabajo* y en 1896 se creaba para él en la Universidad de Bourdeaux una cátedra de ciencia social, lo que significa la institucionalización de la sociología como disciplina en la Francia de la Tercera República. La contemporaneidad de la denuncia de los *dreifussard* y la institucionalización disciplinaria de la sociología obedece, entonces, al mismo orden de fenómenos. Aquellos que firmaron el famoso Manifiesto, amparados por el poder simbólico de sus saberes y credenciales (los firmantes aclaran su procedencia) hacen una denuncia que trasciende esa adscripción, ese poder, que no es de la misma entidad: su acusación es grupal, pública y moral. Las consecuencias eran políticas.

Estos intelectuales reconocían sus tradiciones y herencias, o, más bien como en el Kafka de Borges, construyeron sus propios precursores. Quizás el arquetipo más operante, que incluso fungía como "utopía retrospectiva" fuera la de los *filosophes* de la Ilustración. Paradojalmente, en un momento de bifurcación, especialización y codificación de campos disciplinarios, propia de la dinámica científica de la modernidad (del que el sociológico ya nombrado es sólo un ejemplo), estos intelectuales intentan retomar la idea de cierta unidad e identidad de derechos y deberes en pro de una Razón y una Verdad, que sus saberes no pueden validar pero a partir de los cuales son escuchados socialmente.

Y allí resuena el recuerdo algo mítico de la figura del filósofo ilustrado, de los "pensadores como tales", de la "República de las Letras". Figura que surgió en circunstancias históricas excepcionales: caída del absolutismo, erosión del papel dirigente de la aristocracia, lo que dejaba abiertas posibilidades de aparición de nuevos lugares al amparo del ascenso de los valores burgueses. En Francia los filósofos gozaban de una imagen de

grupo independiente perteneciente a "toda" la sociedad, desvinculados de las instituciones tradicionales, incluso de las educativas. Ese difuso lugar los habilitaba para pensar los asuntos públicos de manera principista. "Nunca tenían la oportunidad de someter sus ideas a la prueba de la factibilidad [...] Se había generado con ello un nuevo criterio de verdad, verdaderamente revolucionario: el consenso."[43] El "aislamiento" del poder fue efímero porque el nuevo Estado requirió de especialistas, consejeros, expertos, "letrados".

Desde las interpretaciones conservadoras: la "culpa" de la Revolución Francesa (y todas las que vinieron después) "la tuvo Rousseau", o desde el radicalismo romántico que les adjudicó una autonomía y una optimista influencia decisiva (cuando no exagerada) como los verdaderos hacedores de la Revolución, los filósofos gozaron de unos atributos idealizados que contribuyeron enormemente a modelar los atributos del intelectual moderno, sobre todo en su versión de "izquierda". Según Borricaud: "la enajenación, si se entiende por este término desprecio, alejamiento tanto de las instituciones de la sociedad civil como de la sociedad política, estimadas como inicuas y arbitrarias; radicalismo: en el sentido anglosajón de una crítica despiadada de la organización social existente; profetismo: compromiso al servicio de una causa que el intelectual de convicción proclama absolutamente buena; elitismo: autoglorificación de una vanguardia capaz, ella sola, de dirigir el proceso histórico."[44]

Cabe subrayar esa imagen mitologizada de los filósofos como referencia a partir de la cual los intelectuales comenzaron a definir sus imágenes de reconocimiento. Como ha sido señalado en varias oportunidades, los filósofos no eran ni un grupo tan homogéneo, ni tan autónomo del poder (los fisiócratas entraban a Versalles y las experiencias del denominado "despotismo ilustrado" los contó como integrantes o consejeros del poder) ni, al cabo, su influencia tan decisiva en la gestación de la Revolución que –como todos los procesos históricos– no se explica sin las complejas condiciones sociales y políticas que la hicieron posible. Pero resaltamos otro rasgo de los orígenes que, a los efectos de nuestro tema, nos parece relevante: las preocupaciones de los filósofos estaban ligadas a dos problemas centrales: la Revolución y la Nación.

Las tradiciones, aunque importantes, no agotan la definición de los intelectuales, ya que si bien son herederos de una tradición, son sobre todo "heraldos de un proyecto". Mandarines, legisladores, intérpretes,

[43] *Idem*, p. 54.

[44] Borricaud, Francois, *Los intelectuales y las pasiones democráticas*,UNAM, México 1990, p. 31.

dotados de una competencia cognoscitiva y capacidades de creación, generalización, difusión de ideas, un saber "extraterritorial" que trasciende sus disciplinas específicas, un discurso "crítico reflexivo", una posición beligerante, antagonista del poder o bien de colaboración con el "buen gobierno"; representantes o "ventrílocuos" de los que no tienen voz, con vocación de intervención y liderazgo moral o político, suelen ser notas que aluden a la condición intelectual. Sin embargo, en esta enumeración subyacen interpretaciones antagónicas y tradiciones teóricas opuestas. Dos serían los espacios entre los que discurren las distintas definiciones del intelectual: el espacio de la "cultura" y el espacio del "poder".[45] En el primero se enfatiza el lugar de diferenciación de los intelectuales frente a los trabajadores manuales, se subraya su condición de "hombres de ideas" y de partidarios de valores universales como la Razón, la Ética, la Verdad. Los intelectuales se ubican socialmente en términos de la ocupación y la escolaridad.[46] En el otro grupo estarían los que problematizan los intelectuales como productores de ideologías y en función de su inserción en las luchas de hegemonía que se libran en la sociedad.[47]

Precisamente en la década de 1920, en el contexto de la Europa posbélica, la revisión del marxismo y la erosión del orden liberal, cristalizaron estas dos tradiciones fundantes. Nos referimos a las obras de Antonio Gramsci y Julien Benda. Desde la tradición marxista (y con ánimo de recrearla) Gramsci definía a los intelectuales por sus funciones y saberes,

[45] Brunner, José Joaquín y Flisfisch, Angel, *Los intelectuales y las instituciones de la cultura*, FLACSO, Santiago, 1983, p. 24.

[46] Esta tradición podría iniciarse con la reflexión de Weber sobre los intelectuales, y prosigue con las de Benda, Mannheim, Aaron, Shils, etc. Vease: Weber, Max, "Los literatos chinos", en: *Ensayos de sociología contemporánea,* Origen-Planeta, Buenos Aires, 1986, pp. 203-265. Benda, Julien, *The treason of the Intelectuals*, Norton, Londres, 1980. Mannheim, Karl, *Ensayos de Sociología de la Cultura,* Aguilar, Madrid, 1963, Segunda parte: "El problema de la Intelligentsia". Shils, Edward, *The intellectuals and the powers, and other essays*, The University Chicago Press, 1972. Shils, Edward, "The intelectuals and the powers: some Perspectives for Comparative Analysis", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1, (1958-9), pp. 5-22.

[47] Quien más claramente instala esta tradición interpretativa es Antonio Gramsci (otros trabajos clásicos en esa dirección, desde el universo genéricamente marxista, serían los de Gouldner, Lowy, Debray, entre muchos otros). Véase: Gramsci, Antonio, "Los intelectuales y la organización de la cultura", en: *Literatura y Cultura Popular,* Cuadernos de Cultura Revolucionaria, Tomo I, Buenos Aires, 1974, pp. 23-59. Debray, Regis, *Le Povoir Intellectuel en France,* Ramsay, París, 1979. Debray, Regis, *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France*, New Left Books, Londres, 1981. Gouldner, Alvin, "Prologue to a Theory of Revolutionary Intellectuals", en: *Telos*, Nro. 26, winter, 1975-6. Gouldner, Alvin, *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*, Alianza, Madrid, 1980. Lowy, Michel, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evalución política de Lukács 1909-1929*, Siglo XXI, México, 1978.

directamente ligado a las clases sociales. La famosa frase "todos los hombres son intelectuales; pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales" y el concepto de "intelectual orgánico", enhebra el problema intelectual al ámbito de la sociedad y, sobre todo, a la política. El mismo Gramsci considerado como intelectual es un buen ejemplo: filólogo de formación, periodista (preso por Musssolini tras el *bienio rosso*), concilia sus tareas intelectuales con las de organizador de la clase obrera, apuntando a las capacidades de la sociedad civil y, sobre todo, a la necesidad de creación de una cultura alternativa a la burguesía.[48] Casi contemporáneamente, Julien Benda, en *La traición de los clérigos* [1927] hace una defensa del intelectual como "conciencia de la humanidad". Para Benda la cofradía intelectual sería una suerte de mandarinato moral, una cleresía que no debía involucrarse como "organizador de las pasiones colectivas",[49] sino que reclamaba cierta distancia social para ejercer la crítica contra el poder. Benda cree que el intelectual es más útil al pueblo con esa separación, pero cree también que puede intervenir en situaciones de emergencia. Para Benda, el espacio de incumbencia del intelectual es dominantemente moral, mientras que para Gramsci es social. Las diferencias son notorias, pero para ambos, las misiones intelectuales se asocian al esclarecimiento, la crítica, la creación de interpretaciones de un mundo que, al cabo, nunca les era ajeno.

[48] Said, Edward, *Representaciones del intelectual*, Paidós, Buenos Aires, p. 23.
[49] Recordemos que Benda establecía una interlocución con los intelectuales nacionalistas, organizadores de las "pasiones colectivas".

Los *ulises* criollos
Entre la "ciudad letrada" y las vanguardias

> *Desde hoy contamos para el país una vergüenza menos y una libertad más. Los dolores que quedan son las libertades que faltan. Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana.*[50]

Una vergüenza menos para el país y una revolución latinoamericana. Los intelectuales de la década del veinte por adhesión o rechazo compartían el diagnóstico de los estudiantes cordobeses de 1918. Y la denominada "nueva generación" reconocía sus orígenes públicos en el *Manifiesto Liminar*. Esa proclama de la "juventud" argentina de Córdoba a "los hombres libres de Sud América" logró condensar una constelación de temas que explica su gran difusión en América Latina.

La trascendencia del *Manifiesto*, algo así como la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano,[51] de las "juventudes", excede lar-

[50] "La Juventud Argentina de Córdoba a los Hombres Libres de Sudamérica",en: *La Gaceta Universitaria. Organo de la Federación Universitaria de Córdoba*, Edición Extraordinaria, Año I, Nro. 10, 21 de junio de 1918, p. 1.

[51] Explícitamente los estudiantes cordobeses realizaron la analogía. Vaya un ejemplo: "Yo he tenido oportunidad, en una asamblea pública, y en el calor de la lucha, de comparar a la Universidad de Córdoba con la Bastilla francesa de 1789. Y a fuer de ser sincero, el símil [...] fue tomando los caracteres de toda una identidad. En efecto: la Bastilla francesa [...] representaba la tiranía política de los Luises de Francia, y la Universidad de Córdoba, con sus costumbres coloniales, con sus claustros oscuros [...]. Representa el patrimonio de la tiranía que el pasado quiere ejercer sobre el presente [...]. La Bastilla francesa era patrimonio de un Luis de Francia [...] que dijo en cierta oportunidad en un arranque de orgullo 'El Estado soy yo'. Pues bien, en nuestra querida Bastilla hay un Luis perplejo que dice: ¡La Universidad soy yo y mi familia!". Discurso del señor Horacio Valdés, delegado de la Federación Universitaria de Córdoba, en el *meeting* de aclamación de la F. U. Argentina, 11 de abril de 1918, en: *Boletín de la Federación Universitaria*, Suplemento del Nro. 3, abril, 1918, p. 58.

gamente el contexto puntual de su redacción. El documento se redactó en el momento en que fracasaba la solución reformista o gradualista de la intervención de la Universidad de Córdoba, cuando la reacción de las autoridades tradicionales de la muy tradicional Universidad Nacional de Córdoba se mantenían impermeables a la propuesta de democratización institucional. Los estudiantes, ante la imposibilidad de materializar sus demandas, tomaron el rectorado y declararon la huelga general (herramienta de lucha de la clase obrera que hace su bautismo de fuego entre los universitarios latinoamericanos). En este clima de radicalización se elaboró el *Manifiesto*. Es decir, tiene un carácter militante, político y denuncista que bien podría no haber trascendido el carácter episódico de su redacción. Sin embargo, los alcances posteriores del movimiento de la Reforma Universitaria y, sobre todo, los contenidos programáticos de sus postulados, aunque generales, resignificaron la declaración de junio de 1918 otorgándole ese carácter "liminar".

El documento sintetizó un conjunto de tópicos que estaban en el ambiente y contribuyó a dar forma a un sujeto sociopolítico, la "juventud", que si bien se definirá más acabadamente con la idea de "generación", está instalado por los estudiantes cordobeses con precedencia, respecto de la más acabada versión ortegueana de los años veinte. Tanto en Argentina cuanto en el resto de América Latina, hacia donde se encauzaron tan fluidamente gran parte de los postulados de Córdoba, existían óptimas condiciones de recepción para sus enunciados.[52] Una primera

[52] Vayan algunos ejemplos del reconocimiento de este origen común: "Como en las universidades rusas de antaño el estudiante se ha lanzado a la lucha social [...]. Desde 1918, en la Córdoba Argentina y feudal, hasta en 1923, en la Habana antillana y yanquizada, pasando por Chile y Perú, la juventud universitaria ha venido luchando en un movimiento que ha denominado Reforma o Revolución universitaria. Tiene este movimiento carácter continental. Es, como ha dicho uno de sus maestros -José Ingenieros- 'un signo de los nuevos tiempos'."*Declaración de principios de la Federación de Estudiantes de Cuba*. Agosto 1924. "A los movimientos universitarios se debe una gran victoria. La unidad de pensamiento de la nueva generación latinoamericana. En el mañana, cuando la América no sea lo que es, cuando la generación que pasa hoy por las universidades sea la generación directora, las revoluciones universitarias se considerarán como uno de los puntos iniciales de la unidad del continente, y de la gran transformación que tendría efecto." Mella, "¿Puede ser un hecho la Reforma Universitaria?", en: Portantiero, J. C., *Estudiantes y política en América Latina 1918-1938*, Siglo XXI, México, 1978, p. 349. "Todo lo que aparece libertario se confunde en los lemas iniciales de la Reforma [...], sin distinguir qué clase de libertad es o libertad de qué clase. La Reforma como movimiento intelectual, consumación retardada de la independencia política, surge de las juventudes estudiantiles que son predominantemente de clase media. De la Reforma parten, pues, distintas direcciones. Punto de partida de una nueva época intelectual a tono con nuestra época, la Reforma es uno de los movimientos americanos más trascendentales. Los veteranos de su lucha saludamos el día glorioso en que el

marca sugestiva es que el documento no lleva en su título identificación universitaria. No son estudiantes, son "jóvenes". Como señala Arturo Roig, el *Manifiesto* forma parte de una tradición político-literaria que puede retrotraerse a la generación romántica, sobre todo a Echeverría y Alberdi, no sólo en la forma sino en su contenido liberal e idealista. Los hitos de esa tradición serían la Generación del 37, la de 1900 y los ensayos de José Ingenieros.[53] ¿Cuál es el hilo sutil que hilvana esta tradición juvenilista? Cierto estilo profético y cierta mística manifestada en un "vocabulario tomado directamente de la religión positiva, en unos casos, o de las diversas formulaciones de la religión natural, en otros; es visible un eticismo [...], un idealismo ético, en el que prima un altruismo y desinterés declarado, respecto de lo que se considera 'bajo', 'material'; [...] un deseo de cambio social [...] un sentido heroico de la vida, que pone límites imprecisos a los objetivos perseguidos, que se mueven entre una reforma social y una revolución".[54]

Por otra parte, fue decisiva la influencia de los intelectuales y "maestros" de la Francia finisecular. José Enrique Rodó propuso contenidos y formas directamente tributarios de la tradición francesa, sobre todo del espiritualismo bergsoniano y renaniano. Su obra *Ariel* planteaba la relación maestro-discípulo y el lugar de los jóvenes-intelectuales. Desde su mirador, el Próspero-maestro de Rodó despliega una pedagogía asentada en la función moral que, sin menoscabar la función del pensamiento y la sabiduría, asienta su legitimidad en una diferente relación con los alumnos-discípulos-jóvenes. Muy al amparo del *Ariel*, los estudiantes cordobeses afirman: "Las almas de los jóvenes deben ser movidas por fuerzas espirituales". En *Ariel* se lee: "Cuando un grito de angustia ha ascendido del fondo del corazón, no lo sofocó la juventud antes de pasar por los labios, con la austera y muda altivez del estoico en el suplicio, pero lo terminó con una invocación al ideal 'que vendrá', con una nota de esperanza mesiánica."[55] En el mismo registro interpretativo, el *Manifiesto* sostiene: "La juventud vive siempre en trance de heroísmo. Es desinteresada, es pura. No ha tenido tiempo aún de contaminarse. En adelante, sólo

grito de Córdoba anunció a América un paso más en el camino de nuestros pueblos hacia la meta anhelada de la Justicia." Haya de la Torre, Víctor Raúl, "La Reforma Universitaria", en: *Construyendo el aprismo. Artículos y cartas desde el exilio (1924-31), Claridad*, Buenos Aires, 1931, pp. 155-166.

[53] Roig, Arturo, "Deodoro Roca y el Manifiesto de la Reforma de 1918", en: *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*, UNAM, México, 1981, pp. 119-120.

[54] *Idem*, pp. 122-123.

[55] Rodó, José, *Ariel*, Editorial Calomino, La Plata, 1956, p. 14 [La primera edición es de 1900].

podrán ser maestros en la futura república universitaria los verdaderos constructores de almas, los creadores de verdad, de belleza y de bien."

En el argumento central se advierten inequívocas marcas modernistas-espiritualistas en las que el terreno de lo moral, unido a lo estético, es un contrapeso al pragmatismo y la "vulgaridad". La juventud encarnaría el espíritu desinteresado contra el materialismo "calibánico" y serían el vector de un humanismo opuesto al "profesionismo" y al pragmatismo de una universidad y una "sociedad" que sólo valora acreditaciones, títulos y cargos, desestimando los verdaderos valores morales y estéticos. Sin embargo, avanza sobre la estética modernista a partir de las condiciones históricas: la guerra y, sobre todo, la revolución.

La atmósfera modernista es un territorio donde se alternan el idealismo arielista, ciertas marcas decadentistas, algunas sugerencias del vitalismo nieztscheano. Sin los personalísimos adjetivos, la mayoría de los intelectuales del período podrían suscribir los recuerdos de Riva Agüero:

> "Lecturas imprudentes y atropelladas [...] me llevaron a frisar en la heterodoxia. Nietzsche [...] especialmente con su *Genealogía de la moral*, me contagió su virus anticristiano y antiascético. Poco después, el confuso ambiente universitario, la indigestión de los más opuestos y difíciles sistemas filosóficos, la incoherente zarabandá de las proyecciones históricas, pautada por el tímido eclecticismo espiritualista de Fouillée, o tiranizada y rebajada por el estrecho evolucionismo positivista, me infundieron el vértigo de la razón infatuada [...]. Al rojo frenesí de Nietzsche el demente, se sumaron el negro y letal sopor del budista Schopenhauer, las recónditas tenebrosidades del neokantismo, la monótona y grisácea de Spencer, y la plúmbea pedantería de sus mediocres acólitos, los sociólogos franceses de la Biblioteca Alcan."[56]

Otra marca del *Manifiesto* es la obra de José Ingenieros, ungido "Maestro de la Juventud" en toda América Latina. De alguna manera resultaron algo proféticas sus apreciaciones sobre el problema universitario contenidas en *La Universidad del Porvenir*, aparecido en 1916.[57] En ese trabajo, Ingenieros problematiza núcleos neurálgicos del ideario reformista del dieciocho, tales como la "exclaustración de la cultura", las Universidades Populares, la representación estudiantil. Pero será su idealismo moral, el concepto clave de esas "fuerzas morales" a las que convoca Ingenieros y

[56] Real de Azúa, Carlos, "Ambiente espiritual del novecientos", en: Roxlo, Carlos, *Un nacionalismo popular*, Arca, Biblioteca del Autor Nacional, 2, Montevideo, 1984, pp. 7-31.
[57] Ingenieros, José, *La Universidad del Porvenir (La filosofía científica en la organización de las universidades)*. [La primera edición fue realizada para el Segundo Congreso Científico Panamericano Columbia Printing Co., Inc, Washington, december 1915-january 1916].

que retoman los reformistas cordobeses con gran fidelidad. Ecos del pensamiento de Ingenieros también se escuchan en el planteo meritocrático, elitista y de vanguardia misional, tan frecuente en las proclamas juveniles.

A esta primera adscripción juvenilista se sumó la generacional, directamente anclada en la lectura de José Ortega y Gasset. Las conferencias dictadas por el filósofo español en Buenos Aires en 1916 tuvieron una gran difusión y marcan un hito en la renovación filosófica de la época.[58] Años más tarde dirá un representativo intelectual del reformismo: "Hemos nacido bajo la égida de la Reforma Universitaria. Ella ha provocado nuestra aparición en la vida pública haciendo que en el transcurso de más de una década nos halláramos a nosotros mismos, nos reconociéramos como generación, es decir, como hombres llegados para trabajar en común por ideas comunes[...]. Adoptando la clasificación que en *El Tema de Nuestro Tiempo* hace Ortega y Gasset, la que venimos a llenar nosotros [...] es una época eliminatoria y no cumulativa."[59]

El marco contenedor de intelectuales y políticos a comienzos de los veinte fue autorreferentemente generacional. Tan fuerte era esa pertenencia como el carácter de "nueva" que la acompañaba. Así, la "nueva generación" acompañaba una "nueva sensibilidad" portadora de valores políticos, sociales, éticos y estéticos diferenciados de sus "padres". Si hasta entonces se vivían "tiempos de viejos" en los que no había polémica entre lo heredado y lo propio (épocas cumulativas), a partir de la posguerra se vivía una época (*circum stancia*) en la que las generaciones se encuentran en conflicto (épocas eliminatorias).[60]

Un territorio intelectual crítico se abría a partir de la posguerra. Arena bastante movediza, soliviantada por fluidos heterodoxos sobre el yermo territorio del positivismo que ya no daba cuenta de estas sociedades. Las referencias eran eclécticas, y los ensayos de una "rara musicalidad ideológica" (como decía Alfonso Reyes): regeneracionismo español, espi-

[58] Véase, a modo de ejemplo: Alberini, C., "Palabras de presentación a José Ortega y Gasset en la Facultad de FFyL", en: *Síntesis. Artes, Ciencias y Letras*, Año II, Nro. 19, diciembre de 1928, pp.11-13. Romero, F. "Presencia de Ortega" y "Al margen de la 'Rebelión de las masas', en: *Filosofía de ayer y de hoy*, Aguilar, Madrid, pp. 181-205. Del mismo autor: "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina", en: *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Buenos Aires, 1952, pp. 19-59. Korn, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1983, pp. 280 y ss. Sobre la influencia de Ortega y Gasset en el pensamiento iberoamericano: Medín, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994.

[59] González, Julio V., *La Universidad. Teoría y Acción de la Reforma*, Claridad, Buenos Aires, 1945, p. 139.

[60] Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947, p. 18.

ritualismos, idealismos, vitalismos, relativismo einsteniano, oposición de generaciones orteguenas, decadentismo spengleriano, humanismo socializante de Rolland, marxismo "de Marx" o tamizado por Sorel,[61] por Lenin, o por la "Internacional Comunista" (en el caso de los recientemente creados Partidos Comunistas latinoamericanos). Estas vertientes por la vía de la metáfora, del análisis conceptual o del diseño de respuestas a la crisis, fueron carriles por los que circuló el pensamiento crítico de la década.

La Revolución Rusa conmovió las viejas certidumbres potenciando el valor de las ideologías para transformar las sociedades. La Revolución Mexicana (previa en el tiempo pero de ponderación más tardía) mostraba la factibilidad histórica concreta (y con un estilo originalmente latinoamericano) de quebrar el orden oligárquico a partir de un movimiento de masas. Si bien la derrota de Zapata y de Villa es, en los veinte, un hecho consumado, el proceso revolucionario, por abierto y no cristalizado, se erige en una preocupación central de la discusión política de la década. Uno y otro caso mostraba la vitalidad de determinados procesos sociales frente a lo "decadente" del orden estructurado hasta la Primera Guerra. Ambas revoluciones trazaban la arquitectura para pensar nuevas sociedades.

Esa efervescencia animó diversas producciones. Un espacio que se multiplicó fue el de las revistas culturales que cruzaban las letras y la

[61] Excede los límites de este trabajo explorar los alcances del pensamiento de Sorel en América Latina. Es bien conocida su influencia en Mariátegui. Sin embargo, a lo largo de nuestra investigación hemos advertido una gran influencia de Sorel, leído de manera bastante heterodoxa. A modo de ejemplo, el argentino y radical Luis Gondra (a quien no podría adscribirse ninguna simpatía con las ideas sindicalistas revolucionarias), escribe: "Un eminente escritor contemporáneo, Georges Sorel, ha llamado *mitos* a las construcciones de imágenes de luchas y batallas, mediante las cuales represéntase su acción a los hombres que participan en los grandes movimientos históricos; y ha ilustrado con ellos y con abundante acopio de observaciones y pruebas históricas, la teoría de la acción humana individual y colectiva. Las consideraciones de Sorel son en mucha parte aplicables al radicalismo, que puede y debe ser estudiado como un mito, es decir, como una construcción imaginaria de lucha y acción futuras. El radicalismo tiene todos los elementos esenciales que, según aquel escritor, constituyen el mito. a) Es una concepción pesimista, cuya fórmula política, la reparación institucional, implica [...] el deseo vehementísimo y la voluntad firme, que todo radical convencido tiene, de alcanzar la redención política del país, destruyendo en bloc todos los oficialismos electores. b) El radical considera el estado político de la República como si formase un sistema encadenado por una ley de hierro, cuya necesidad es forzoso sufrir tal como se ve, y que no puede desaparecer sino mediante un esfuerzo extraordinario y colectivo. c) El radical tiene firmemente la esperanza de poner término al régimen que considera oprobioso, mediante aquel esfuerzo". Gondra, Luis, "A propósito del radicalismo", en: *Nosotros*, Año IX, Nro. 78, octubre de 1915, p. 43.

política, sobre todo en el genérico espacio de las izquierdas latinoamericanas. Como se ha señalado, las numerosas revistas *Claridad*, respondían a esa adscripción. Queda pendiente un estudio específico sobre las distintas "claridades" latinoamericanas y entre ellas y su mentora francesa. Un tema que instalaban todas ellas como punto de ruptura, era la colocación del intelectual "al lado" de los humildes, del pueblo, y de las luchas sociales:

> "Claridad aspira a ser una revista en cuyas páginas se reflejen las inquietudes del pensamiento izquierdista en todas sus manifestaciones. Deseamos estar más cerca de las luchas sociales que de las manifestaciones puramente literarias. Creemos de más utilidad para la humanidad del porvenir las luchas sociales que las grescas literarias, sin dejar de reconocer que de una contienda literaria puede también volver a surgir una nueva escuela que interprete las manifestaciones humanas en forma que estén más de acuerdo con la realidad de la época en que vivimos."[62]

Otras *Claridades* eran órganos de expresión de Federaciones Estudiantiles, ligadas a las Universidades Populares. Es el caso de *Claridad* del Perú, publicación de la Universidad Popular González Prada:

> "El Programa de *Claridad* no es otro que el de nuestras Universidades Populares. Más que hacia los intelectuales y los literatos, va dirigida hacia los humildes, hacia los que ignoran, hacia los que sufren [...]. El pueblo no debe olvidar que a la sombra de nuestras banderas de cruzada no hay presupuestos, ni diputaciones ni negociados; hay un noble agitarse de conciencias que se enfrentan a las sombras y que tienen el estremecimiento heroico de salvar abismos."[63]

Las Universidades Populares, sus publicaciones y actividades, contribuyeron a moldear el ambiente intelectual que estamos reconstruyendo. Como señala Melgar Bao, por las páginas de las revistas estudiantiles se reflejaban los grandes eventos de la época (La Reforma Universitaria, la insurgencia sandinista en Nicaragua, la propia Revolución Rusa, entre otros), reconstruían nuevas genealogías que discutían la cultura dominante (Bolívar, Martí, Rodó, Ugarte, Ingenieros, Palacios), así como pensadores y guías obreros (Kropotkin, Malatesta, Lenin, Trotsky). Las Universidades Populares también fueron espacios de convergencia "de prácticas educativas, artísticas y culturales cruzadas con las de carácter gre-

[62] *Claridad*, "Tribuna del pensamiento izquierdista", Buenos Aires, Año 1, Nro. 1, 1926, p. 1.
[63] Haya de la Torre, "Carta al grupo redactor de la revista *Claridad*, del Perú", febrero de 1924, en: *Por la emancipación de América Latina*, Gleizer, Buenos Aires, 1927, pp. 53-54.

mial o política. Y, sobre todo, 'de identidades rituales' en los marcos de estas culturas subalternas o contrahegemónicas que permitieron armar memorias y claves identitarias así como demandas y utopías."[64] El paso por esa experiencia estudiantil marcó fuertemente el carácter de esa generación. Pablo Neruda, rescata esas vivencias en sus *Memorias*:

> "Yo había nacido en Temuco y era el corresponsal de la revista Claridad, órgano de la Federación de Estudiantes [...]. Las noticias que en el año 1920 nos llegaron a Temuco marcaron a mi generación con cicatrices sangrientas. Las 'juventud dorada', hija de la oligarquía, había asaltado y destruido el local de la Federación de Estudiantes. Domingo Gómez Rojas, joven esperanza de la poesía chilena enloqueció y murió torturado en un calabozo. La repercusión de este crimen [...] fue tan profunda y vasta como habría de ser el asesinato en Granada de Federico García Lorca. Cuando llegué a Santiago [...] para incorporarme a la Universidad, la capital chilena no tenía más de quinientos mil habitantes. Al local de la Federación de Estudiantes entraban y salían las más famosas figuras de la rebelión estudiantil [...]. Allí descollaban González Vera y Manuel Rojas. Su presencia me conmovió [...] tal como la llegada del nihilista revolucionario a la casa de Sacha Yegulev, el personaje de Andreiev que la juventud rebelde latinoamericana veía como ejemplo."[65]

La "revolución" (política, social, cultural o "de los espíritus"), impregnaba los discursos programáticos. Una palabra y un concepto que se instala en los años veinte asociado al del intelectual es la figura del "trabajador", que subraya el lugar social ligado a la producción y la decisión de "bajar" de la "torre de marfil" "hacia la vida", como se decía en la época. José Ingenieros saluda la aparición de *Clarté!*, en estos términos:

> "Un grupo de hombre libres ha pronunciado esta palabra de ensueño y esperanza: ¡Claridad! Al terminar la pavorosa noche de la guerra ella anuncia a los hombres el amanecer de una era nueva, repercutiendo en el corazón de los que afirman ideales jóvenes frente a las ruinas de iniquidades viejas. Ante el proceso revolucionario que está operando la transmutación moral del mundo, no podían permanecer indiferentes los trabajadores llamados intelectuales."[66]

[64] Melgar Bao, Ricardo, "Las Universidades Populares en América Latina. 1910-1925", ponencia presentada en el *Simprosio Internacional 80 Aniversario de la Reforma Universitaria* organizado por el Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba, CLACSO y UNESCO, 18-20 de noviembre, 1998, (mimeo).

[65] Neruda, Pablo, *Confieso que he vivido. Memorias*, Losada, Buenos Aires,1974, p.52.

[66] Ingenieros, José, "La Internacional del Pensamiento", en: *Los Tiempos Nuevos*, Elmer Editores, Buenos Aires, 1956, p. 43. [El original es de 1920].

En todos los casos domina la idea de "plural", de reunión y comunidad de intereses a la que hemos hecho referencia. Es recurrente la idea de "hombres libres", que aludía a la ausencia de compromisos con el poder y a una nueva visión de la política. Sin embargo, convive la idea de "elite", de minoría ilustrada y, más aun, la idea de "vanguardia". Para Ingenieros, "la variación social es obra activa de minorías pensantes. El progreso no resulta del querer de las masas [...] sino del esfuerzo de grupos ilustrados que las orientan. Los ideales comunes representados por la conciencia social, no son igualmente sentidos por todos los miembros de una sociedad: solamente son claros y firmes en los grupos animadores que prevén el ritmo del inmediato porvenir."[67]

En este sentido comparte en los años veinte –ya desde las antípodas ideológicas– la postura de Leopoldo Lugones, para quien la desigualdad es natural y, por ende, la diferenciación social e intelectual, un obvio dato de la realidad. Lugones (quien se considera a sí mismo un intelectual)[68] descree sin embargo de las "ideas", o mejor, de determinadas ideologías. Más confía en la "acción" y la "experiencia". Fuertemente vitalista afirma:

> "mi crítica, no concierne sino a las instituciones y a las ideas. [...]. A despecho de la fórmula feroz, en cuya virtud nada importa que perezcan los pueblos si se salvan los principios, creo que la vida del hombre es siempre más interesante que sus ideas."[69]

Lugones auspicia un lugar "amoral" para el ejercicio intelectual. Es ésta una excepción en el contexto de los intelectuales que tratamos, ya que parte de las funciones que se adjudican se ubican en ese terreno y, además, es parte de las formas de legitimación que invocan. Lugones (como casi siempre) contra la corriente, no duda en exponer:

> "El progresismo, o evolución indefinida hacia lo mejor, no satisface ya. Quedó desmentido por la experiencia. Volvemos a la historia cíclica [...]. Así, es más científico ser reaccionario que liberal. Y este neoempirismo es, en suma, la resurrección del realismo de Maquiavelo. Histórica y

[67] Ingenieros, José, "Historia, Progreso, Porvenir", en: *Las Fuerzas Morales*, Losada, Buenos Aires, Décimaprimera edición, 1985, p. 104. [La primera edición es de 1925].

[68] Por ejemplo: "Nadie ignora que el programa de la Sociedad o Liga de las Naciones es también ecuménico y cooperativo; con lo cual todo concurre a la pertinencia de las siguientes observaciones sobre el programa de la susodicha Unión, que *en mi carácter de intelectual y escritor* considero inaceptable". Lugones, Leopoldo, "La América Latina", en: *La Patria Fuerte*, Círculo Militar. Biblioteca del Oficial, Buenos Aires, 1930, p. 103. El énfasis es nuestro.

[69] Lugones, Leopoldo, *Mi beligerancia*, Otero y García Editores, Buenos Aires, 1917, p. 56.

> políticamente renovado por Spengler, tiene en Mussolini su ejecutor y apologista. Es amoral, porque no se propone finalidad alguna [...]. Es jerárquico en política [...], es, en dos palabras, un nuevo renacimiento pagano."[70]

El poeta desconfía de las especulaciones filosóficas, las teorías y –sobre todo– los "ideólogos", otra manera de nominar a los intelectuales: "Llamamos ideólogos a los que esto pretenden inventando teorías de organización social que sustituyen la experiencia histórica con abstracciones sistemáticas."[71] En la década de 1910, la carga negativa de la palabra "ideólogos", para Lugones, es vista positivamente por Manuel Gálvez, quien elogiosamente dice de Ricardo Rojas:

> "Rojas es orgánicamente un ideólogo. Su obra, pues, lejos de ser puramente literaria, se acrecienta en el mérito por su haber ideológico. La ideología de Rojas [...] es más que psicológica o moral, política. Se trata de un espíritu práctico, de un hombre de acción que filosofa sobre múltiples cuestiones que atañen a la sociedad. No es un psicólogo del subjetivismo [...] sino un pensador político."[72]

Víctor Andrés Belaúnde, desde el socialcristianismo, también va a abonar ese rasgo de elite. Para él las fuerzas creadoras y los ideales se encarnan en grandes hombres, en "héroes" que ejercen un liderazgo "esclarecido" y moral, frente a la mediocridad general:

> "Necesitamos fuerzas creadoras. El ideal es lo único que puede salvarnos, y éste casi siempre se encarna en un hombre representativo, en un héroe. Si hay alguna idolatría perdonable –dice Anatole France– es la idolatría de los grandes hombres. Los fines secundarios e interesados en la política aparecen en el reinado de las mediocridades. [...] anhelemos, sinceramente, el advenimiento en cada generación de los verdaderos *leaders* que representen el título de la inteligencia esclarecida, de los sentimientos puros y de los arrestos de la voluntad creadora; de los que tengan un ideal".[73]

[70] Lugones, Leopoldo, *La Organización de la Paz*, La Editora Argentina, Buenos Aires, 1925, p. 66.

[71] Lugones, Leopoldo, *La Grande Argentina*, Huemul, Buenos Aires, 1962, p. 64. [Primera edición: junio de 1930].

[72] Comentario de Manuel Gálvez sobre *Blasón de Plata*, publicada originalmente en la "Revista de América", París, noviembre de 1912. Reproducida en: *La obra de Ricardo Rojas, XXV años de labor literaria, 1903-1928*, Buenos Aires, 1930.

[73] Belaúnde, Víctor Andrés, "La crisis presente. Discurso pronunciado en la apertura del año universitario de la Universidad de San Marcos (1914)", en: *La crisis presente. 1914-1939*, Ediciones Mercurio Peruano, Lima, 1940.

Cuál es el lugar que ocupan los pensadores respecto de la sociedad y del Estado, cuáles los temas más relevantes y cómo se colocan frente a la tradición, son algunas de las cuestiones que marcan esa aparición pública del intelectual moderno latinoamericano. Así, estos intelectuales "modernos" (con las complejidades y ambivalencias de la modernidad en América Latina), pensaron objetos, áreas de reflexión e iniciales identificaciones como grupo. Por ejemplo, Julio Antonio Mella, dirigente estudiantil y creador del Partido Comunista Cubano escribe:

> "Intelectual es el trabajador del pensamiento. El trabajador!, o sea, el único hombre que a juicio de Rodó merece la vida, es aquel que empuña la pluma para combatir las iniquidades, como otros empuñan el arado para fecundizar la tierra, o la espada para libertar a los pueblos, o los puñales para ajusticiar a los tiranos. A los que denigran su pensamiento esclavizándolo a la ignorancia convencional o la tiranía oprobiosa no debe llamárseles jamás intelectuales. Guardemos las bellas palabras, que son pocas, para las cosas grandes, que son más pocas todavía."[74]

En la misma frecuencia interpretativa, poéticamente, César Vallejo metaforiza las tensiones entre la creación artística y la vocación social:

Un hombre pasa con un pan al hombro
¿Voy a escribir, después, sobre mi doble?
.....
Alguien va en un entierro sollozando
¿Cómo luego ingresar a la Academia?
Alguien limpia un fusil en su cocina
¿Con qué valor hablar del más allá?
Alguien pasa contando con los dedos
¿Cómo hablar del no-yo sin dar un grito?[75]

Cierta "incomodidad" y un estado de malestar frente a la realidad, que advierten injusta o peligrosa, es el puntapié inicial de la actitud intelectual. Intelectual y crítica comienzan a ser sinónimos. La impugnación y la denuncia del poder, la explotación y la injusticia que se objetiva

[74] Mella, Julio Antonio, "Intelectuales y Tartufos", editorial de *Juventud*, Año I, Nro. VI, La Habana, marzo de 1924, pp. 9-10. En idénticos términos (y casi con las mismas palabras) José Vasconcelos afirma: "El sabio que usa de su ciencia para justificar la opresión y el artista que prostituye su genio para divertir el amo injusto no es digno del respeto de sus semejantes, no merece la gloria". Vasconcelos, José, "Discurso con motivo de la toma de posesión del cargo de rector de la Universidad Nacional de México", en: *Boletín de la Universidad. Órgano del Departamento Universitario y de Bellas Artes*, IV Época, Tomo I, agosto de 1920, pp. 7-13.

[75] Vallejo, César, "Un hombre pasa con un pan al hombro", en *Poemas Humanos*.

en un "yo acuso" social, está entre las notas que consideran propias. Por ejemplo: es explícita la intención de activación de las conciencias y de "representación", en este caso de los indígenas, que plantea Luis Valcárcel para los intelectuales.[76] En el tono mesiánico y profético que caracteriza *Tempestad en los Andes,* le adjudica explícitamente al *Grupo Resurgimiento* la función de "voz" e "ideología" de los indígenas: "Hay algo. Sí, es esa fuerza extensa –de que nos habla Barbusse– que dirige nuestros átomos y maneja nuestros brazos, sin que lo sepamos nosotros. La dictadura indígena busca su Lenin."[77] Y agrega:

> "La doctrina andinista pretende ser un ensayo de ideología aborigen. Se forma lentamente y a la larga indios o indiófilos nos entenderemos.
> En esta situación de extrema violencia, en que el caciquismo juega su última carta [...] es que se establece en el Cuzco el 'Grupo Resurgimiento', comunidad fraterna de trabajadores manuales e intelectuales, maestros y estudiantes, artistas y escritores, indios y mestizos en pie de absoluta igualdad, unimismados por el ardor combativo, por el valor sereno de quienes no temen las represalias sino que las esperan."[78]

Valcárcel no abandona la búsqueda de reconocimiento entre sus pares, atributo imprescindible de ingreso a la cofradía intelectual. Esto se evidencia por el sistema de citas (Barbusse, Spengler, Ortega, Keyserling), por la inclusión del prólogo de Mariátegui y el colofón de Luis

[76] "Mariátegui creía realmente no sólo en la acción de los intelectuales sino que este movimiento iba a prender en la misma masa indígena y que, tomando conciencia de la responsabilidad que el propio indígena tenía de su destino, iba a producirse un amplio movimiento social. De manera que nunca tuvo desconfianza, nunca creyó que el indio iba a permanecer indefinidamente inconsciente de su destino, de su porvenir. Eso alimentaba la esperanza de José Carlos: que la acción ideológica, es decir, el movimiento que surgió entre los intelectuales y se alimentó siempre de un círculo relativamente reducido, iba a tener impacto en la masa indígena. Yo abrigaba la misma esperanza, manifestándole que ya llegaría el momento de ponernos en contacto más directo con el elemento indígena, porque hasta la fundación del grupo Resurgimiento no lo habíamos tenido ni siquiera con los personeros o jefes de las comunidades. Toda nuestra actividad se había reducido a conversaciones dentro de un grupo restringido de escritores, profesores, periodistas, artistas y otras personas a quienes inquietaban estos problemas. José Carlos tampoco abrigaba la esperanza de un movimiento intempestivo de largo alcance y repercusión. Recogiendo sus enseñanzas vimos la necesidad de entablar relaciones con los indios, resultaba clamoroso que nunca hubiésemos tenido intercambios de ideas con ellos. Por eso el grupo Resurgimiento hizo obligatoria la presencia de indios en sus reuniones". Valcárcel, Luis, *Memorias,* IEP, Lima, 1981, p. 245.

[77] Valcárcel, Luis, *Tempestad en los Andes*, Universo, Lima, 1972, pp. 125-126. [La primera edición es de 1927]. El énfasis es nuestro.

[78] *Idem*, p. 128.

Alberto Sánchez, y por la propia valoración de la difusión de esta doctrina "en las grandes publicaciones de Indoamérica":

> "La Escuela Cuzqueña –así la ha bautizado García Calderón– hace bastante tiempo que se organiza y disciplina. Sus actividades indianizantes e indiófilas han traspuesto las fronteras para extenderse por la América que busca en los Andes una justificación de su existencia, como el hidalgo en su solar: Artistas y escritores cusqueños son acogidos con simpatía por los núcleos americanistas y en las grandes publicaciones de Indoamérica no sólo con curiosidad sino con interés profundo son leídas sus producciones, comentadas sus obras."[79]

"Ideólogos", "sabios", "escritores", "eruditos", pero sobre todo los "intelectuales", están cruzados por la tensión entre sus dos interlocuciones: "la opinión pública", las clases explotadas, el ejército, etc. y la búsqueda de reconocimiento en sus saberes específicos por parte de sus pares. Por eso es frecuente encontrar la explicitación del campo del saber, precisamente por lo débil de las codificaciones. Por ejemplo, Ricardo Rojas, aun cuando tratara de "institucionalizar" las letras argentinas a través de la creación de la cátedra de Literatura Argentina en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y la bibliografía de apoyatura de la misma, agrega a su *Historia de la Literatura Argentina*, el subtítulo de *Ensayo Filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*.[80]

Un proceso paralelo a esta autodefinición de los intelectuales del período, es que las letras "que habían sido un anexo de la actividad del universitario o del político, se constituyen en especializaciones autónomas, dentro de las precarias condiciones del momento."[81] A veces la vía de la metáfora e, incluso, el rechazo explícito de la palabra "intelectual", contribuye a ubicar este tránsito entre generaciones, entre las "viejas" y "nuevas" sensibilidades.

José Vasconcelos utilizó dos figuras alegóricas para ubicar la labor intelectual: Quetzacóatl y Ulises. Con la figura de Quetzacóatl, el personaje fabuloso de la tradición azteca "que llegó de lejos; cargado de cien-

[79] *Idem*, p. 26.

[80] La obra de Rojas salió editada por primera vez con el nombre de *Literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, La Facultad, Buenos Aires, 1917-1922. En la tercera edición llega a su título definitivo: *Historia de la Literatura argentina. Ensayo Filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, Losada, Buenos Aires, 1948. La primera edición salió publicada en cuatro tomos: "Los gauchescos" (1917), "Los coloniales" (1918), "Los proscriptos" (1919) y "Los modernos" (1922). En este trabajo se cita la 4ta. edición, en 9 tomos, de Editorial Guillermo Kraft de 1957.

[81] Rama, Angel, *Las máscaras democráticas del modernismo*, Arca, Montevideo, 1994, p. 40.

cia y virtud y se puso a enseñar las artes y a reformar las costumbres" Vasconcelos ilustraba "el esfuerzo de redimir a estas poblaciones americanas de la miseria y la ignorancia".[82] El alter-ego y contrafigura de Quetzacóatl es Huitzilopochtli, dios guerrero, sanguinario, bárbaro. De esta manera ubica el drama político social de la década de 1920 en México: la frustración del proyecto liberal de Madero (de quien Vasconcelos fue partidario) y la soberanía de las armas por sobre la política y la cultura: "[...] no es la teoría lo que más urge a nuestros pueblos, sino la purificación del ambiente moral. La educación se inspira en Quetzacóatl y Quetzacóatl no reina, no se asienta, allí donde impera Huitzilopochtli el sanguinario. Destronemos primero a Huitzilopochtli."[83]

Vasconcelos encuentra en Sarmiento la primera encarnación victoriosa de Quetzacóatl en América española, no sólo por la claridad de su ideario político cultural y por su acción en favor de la "civilización", sino, y sobre todo, porque tuvo el poder político para llevar a cabo su obra: "[...] no sólo vio que sus doctrinas triunfaban, sino que tuvo ocasión de ponerlas en práctica, con toda la suma del poder de que dispone, entre nosotros, un presidente."[84] Pensamiento y acción, son condiciones inherentes a la función intelectual. Sin embargo, la misión civilizatoria de los intelectuales, misionera y profética, en los términos vasconcelianos, se nutre y crece más que por la "razón" por la intuición y la sensibilidad volcadas a la "redención" del pueblo. Sabios (o filósofos) y artistas son los vectores de la regeneración mexicana.

Aunque utilice la palabra "intelectual", Vasconcelos la descarta explícitamente, y esto algo nos dice acerca del tránsito en la construcción de la figura del intelectual moderno. En una carta a Riva Agüero lo expone claramente: "A veces creo que la mejor manera de arreglar el doloroso conflicto [se refiere al diferendo limítrofe entre Perú y Chile] sería una cruzada de intelectuales o, *ya que a Usted no le gusta esta palabra moderna, ni a mí tampoco*, una cruzada de poetas que se dedicara a calmar los ánimos en Lima, a desterrar el odio y después fuera a Chile a predicar justicia."[85]

[82] Vasconcelos, José, *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, Barcelona, s/f. Cap. V, pp. 139-140.
[83] *Idem*, p. 191.
[84] *Idem*, p. 148.
[85] Vasconcelos, José, Carta a José de la Riva Agüero, 5 de febrero de 1919, citado por Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del Aguila*, UNAM, México,1989, p. 371. El énfasis es nuestro.

Otra figura alegórica que usó para definir a los intelectuales es la de Ulises, que "amparado por la diosa Minerva, vaga por el mundo, sufre derrotas, compite contra guerreros y mantiene despierto, con sus viajes y penas, el espíritu nacional". Mitad dioses y mitad hombres los intelectuales, para Vasconcelos deben ser los guías, intérpretes y traductores del espíritu nacional. Subyace esta concepción acerca del intelectual la idea del "rey filósofo", que explícitamente enuncia en su teoría de los "tres estados de la civilización". La legitimidad y autenticidad de la tarea intelectual está dada por esa redención y simpatía con el pueblo, sujeto a redimir, alfa y omega de su prédica. En este tramo de sus reflexiones podemos ver de manera evidente la tensión entre lo viejo y lo nuevo, ya que pensamos que Vasconcelos es un hombre del siglo XIX, un "humanista", y su acción se dirige a adaptar sus tradiciones a las nuevas condiciones históricas:

> "Las revoluciones contemporáneas quieren a los sabios y quieren a los artistas, pero a condición de que el saber y el arte sirvan para mejorar la condición de los hombres. El sabio que usa su ciencia para justificar la opresión y el artista que prostituye su genio para divertir al amo injusto no son dignos del respeto de sus semejantes, no merecen la gloria [...]. Organicemos, entonces el ejército de los educadores que sustituya al ejército de los destructores."[86]

En la misma dirección se encuentra Ricardo Rojas, quien tampoco usa la palabra intelectual para definirse. En ambos, como veremos más adelante, la tarea prioritaria será trazar grandes relatos de explicación filosófico-histórica de la historia de sus países y de América Latina, para "ordenar el cambio" y contrapesar los efectos de la crisis:

> "Si yo escribí la Historia, si yo volví los ojos al pasado, no fue para dar la espalda al porvenir [...]. Volví los ojos al pasado para saber lo que somos y a dónde vamos, forjando así un ideal con la substancia de nuestra propia historia. Me hice historiador porque la historia, es en las naciones modernas, la forma renovada de la epopeya: eterna fragua de mitos creadores."[87]

Distinta es la colocación de José Carlos Mariátegui, que quiere "cambiar el orden" y se ubica en las coordenadas modernas del fenómeno

[86] Conferencia de José Vasconcelos en la Universidad de San Marcos, Lima, 26 de julio de 1916, en: Vasconcelos, José, *Discursos 1920-1950*, Ed. Botas, México, 1950, p. 12.

[87] "El Esperado". Discurso pronunciado en el banquete realizado por la revista *Nosotros*, en honor a Ricardo Rojas con motivo de habérsele otorgado el Premio Nacional de Literatura, 15 de noviembre de 1923. Reproducido en Rojas, Ricardo, *Discursos*, Librería "La Facultad", Juan Roldán, Buenos Aires, 1924, p. 309.

intelectual. Si se recorre panorámicamente su obra, se advierte una intensa preocupación tanto por reseñar, retratar y analizar la producción intelectual de su época como por aislar y valorar los atributos inherentes a ese sujeto que llama sin dudas "intelectual". Son muy numerosos los ensayos que dedica a artistas, novelistas, ensayista. Su intención es doble: por un lado la actualización y divulgación de las obras, pero también la de pensar el rol del intelectual en la modernidad. Un ejemplo: en *La Escena Contemporánea*, libro en el que Mariátegui compiló sus escritos de la primera parte de la década, la nómina de los autores contemporáneos citados es muy representativa de ese doble interés que señalamos: Leonidas Andreiev, Henri Barbusse, Maurice Barres, Sem Benelo, Massimo Botempelli, Benedetto Croce, Gabriel D´Anununzio, Albert Einstein, Enrico Ferri, Anatole France, Waldo Frank, Sigmund Freud, André Gide, Máximo Gorki, John Keynes, Rosa Luxemburgo, Vladimiro Maiacovski, Filippo Marinetti, Charles Maurras, Giovanni Papini, Luiggi Pirandello, Romain Rolland, Bernatd Shaw, George Sorel, Oswald Spengler, Rabindranath Tagore, Tristán Tzara, George Wells, Emile Zola.

Considerando toda la obra de Mariátegui, sugerimos que agrupa a los intelectuales en cuatro tipos: intelectuales "de panteón", intelectuales "de la reacción", intelectuales "de izquierda" e intelectuales "revolucionarios."

Los "intelectuales de panteón" están asociados al orden tradicional que en América Latina quería decir "positivista y académico". Escriben, producen y se identifican con el poder. Son "gente escéptica [...] con fobia al pueblo y fobia de la muchedumbre, maniática de esteticismo y decandentismo, confinada en el estudio de la historia escrita de ideas pretéritas."[88] Estos intelectuales están ejemplificados por Deustua y Villarán en su polémica sobre la educación en el Perú de 1920. El primero es tradicional y aristocrático.[89] El segundo es más moderno y "positivista", al abrazar el modelo de educación norteamericano en un país feudal y oligárquico, queda fuera de la realidad...[90] Si unos y otros representan el poder, tampoco convencen a Mariátegui las falsas "rupturas" modernistas

[88] Mariátegui, J. C., "Crisis de Maestros y crisis de ideas", en: *Temas de Educación*, Obras Completas, tomo 14, Amauta, Lima, 1979, p. 107. El original aparecido en *Claridad*, Año 1, Nro. 2.

[89] Mariátegui, J. C., "Ideologías en contraste", en: *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, "El proceso de la Instrucción Pública", Era, México, 1979, p. 141. [El original es de 1928].

[90] Mariátegui, J. C., "El Proceso de la Instrucción Pública", en: *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era, México, 1979, p. 108.[La primera edición es de 1928].

y decadentistas, aun cuando aparezcan en la escena peruana con una pátina de cosmopolitismo y modernización.[91] Es éste el tipo de intelectual modernista que simboliza su ámbito en "la torre de marfil".[92] Unos tradicionales, otros más cosmopolitas, ambos están anclados al viejo orden, ya que para Mariátegui carecen de la sensibilidad para conciliar una fe y una pasión a la realidad económica, social, política.

Los "intelectuales de la reacción", a diferencia de los anteriores son quienes, oponiéndose a la sociedad burguesa, buscan en el pasado las formas de suturar la crisis. Para Mariátegui el pensamiento de la derecha europea (Maurras, Daudet, Maetzu, el mismo Gobetti fascista) tiene cierta carga inocua, ya que "los artífices, los conductores de la contrarrevolución europea no son Maurras ni Daudet, sino Mussolini y Farinacci". Este pensamiento reaccionario intenta restaurar más que superar, "más que a modificar la realidad, parece dirigido a ignorarla, a negarla". Además, es demasiado racionalista. Por ejemplo, cuando Mariátegui se refiere al paso de Mussolini del socialismo al fascismo, "el motor de este cambio de actitud ideológica no ha sido una idea, ha sido un sentimiento. Su lenguaje no ha sido programático, principista ni científico, sino pasional, sentimental."[93]

El pensamiento corporativista y autoritario europeo es, para Mariátegui, el "canto del cisne" de la reacción. Carente de principios, ahistórico, lineal y quejumbroso más que creativo, sus tesis, "desarticuladas y fragmentarias" no tienen carácter afirmativo: el hecho reaccionario –para Mariátegui– ha precedido a la idea reaccionaria.[94] Otro rasgo que caracteriza la actitud conservadora, aunque aparezca maquillada con gestos "progresistas" o "vanguardistas" es, la defensa de la "inteligencia pura", la "autonomía intelectual y artística", adoptando una postura cómoda y conservadora:

> "Tras de una aparente repugnancia estética de la política se disimula y se esconde, a veces, un vulgar sentimiento conservador. Al escritor y al artista no les gusta confesarse abierta y explícitamente reaccionarios.

[91] Mariátegui, J. C., "Riva Agüero y la generación 'futurista'", en: *Siete Ensayos*, "El proceso de la Literatura", p. 250.

[92] "La torre de Marfil", en: *José Carlos Mariátegui. Obras*, Casa de las Américas, La Habana, Tomo II, p. 418. [El original apareció en *Mundial*, Lima, 1924].

[93] Mariátegui, J. C., "Biología del Fascismo", en: *La Escena Contemporánea*, tomado de *Obras*, Colección del Pensamiento de Nuestra América, Casa de las Américas, La Habana, 1982, Tomo I, p. 321.

[94] Mariátegui, J. C., "Los ideólogos de la Reacción", Variedades, Lima, 29 de octubre de 1927. Reproducido en *Obras*, p. 207.

> Existe siempre cierto pudor intelectual para solidarizarse con lo viejo y lo caduco. Pero realmente, los intelectuales no son menos dóciles ni accesibles a los prejuicios y a los intereses conservadores que los hombres comunes."[95]

Los intelectuales "de izquierda" son aquéllos que intervienen y actúan políticamente en la dirección del cambio y la impugnación del orden de cosas existente. Hace suya la frase de Barbusse: "Hacer política [...] es pasar del sueño a las cosas, de lo abstracto a los concreto. La política es el trabajo efectivo del pensamiento social, la política es la vida".[96] Por eso valora a pensadores que están en sus antípodas ideológicas pero en los que reconoce ese compromiso vital.[97] Convencido del agotamiento del orden burgués, Mariátegui reconoce a aquellos intelectuales que, sin abrazar decididamente la causa socialista, son impugnadores del viejo orden, sobre todo en el plano de la difusión de ideas.

En el campo de la crítica, la investigación y el debate, el universo intelectual de las "genéricas izquierdas" es rescatado por Mariátegui, porque contribuye a debilitar y a superar el viejo orden. Y probablemente sea ésta una idea central de Mariátegui respecto de los intelectuales: su aporte a impugnación de lo viejo. Menos confianza tiene en la posibilidad de que sean los intelectuales "en tanto tales" los verdaderos protagonistas de la acción revolucionaria. El recorrido por el juvenilismo de izquierda, la denominada "Nueva Generación", tan ligada a la Reforma Universitaria del 18 (del que el mismo Mariátegui formó parte), ejemplifica tanto las posibilidades como los límites de este tipo de expresión. Las izquierdas universitarias, vanguardistas o "antimperialistas", tienen límites, según Mariátegui, que están dados por cierto snobismo con que la juventud postbélica se abocó a las lecturas del marxismo, por el continente "juvenilista" más que ideológico o clasista que las expresó y por el intelectualismo, es decir, la preferencia a la especulación antes que a la acción concreta. No obstante ello, Mariátegui reconoce que fue a partir

[95] Mariátegui, José Carlos, "El grupo *Clarte!*", en: *La Escena Contemporánea*, Amauta, Lima, pp. 152-155.
[96] *Ibidem.*
[97] En varias ocasiones opone a Unamuno con Ortega y Gasset para ejemplificar esa actitud: "La Inteligencia y el Sentimiento no pueden ser apolíticos. [...] Pobres almas ramplonas, impotentes, femeninas, aquéllas que se duelen de que Don Miguel de Unamuno haya abandonado la solemne austeridad de la cátedra de Salamanca para intervenir [...] en la política de su pueblo!" Mariátegui, J. C., "Don Miguel de Unamuno y el Directorio", publicado en *Variedades*, Lima, 1 de marzo de 1924. Reproducido en: *Signos y Obras*, Amauta, Lima, pp. 124-125.

de esa pertenencia inicial que muchos recorrieron un camino que maduró hacia una práctica política decididamente volcada a la causa revolucionaria.

La propuesta de la revista *Amauta* es la de crear y difundir expresiones de la "modernidad", que para Mariátegui tienen un significado revolucionario:

> "es una revista de definición ideológica, de concentración izquierdista, que asimila o elimina, seguramente sin daño para su salud, cualquier elemento errante. Tiene el carácter de un campo de gravitación y polarización. Los que damos a Amauta tonalidad y fisonomía tenemos una filiación y una fe [...]. Somos vanguardistas, los revolucionarios, los que tenemos una meta, los que sabemos a dónde vamos. En el camino no nos alarma discutir con quienes no andan aún definitivamente orientados."[98]

Ese "campo de gravitación y polarización" podía incluir a un espectro intelectual amplio. Mariátegui pensaba que ésa era una tarea imprescindible pero no suficiente. Era insuficiente en dos sentidos: ideológico y político. Ideológicamente porque el verdadero intelectual, para Mariátegui, es el intelectual socialista, de posición marxista, entendida ésta no como fórmula o rótulo sino como "carta geográfica", como "brújula de viaje."[99]

En síntesis, para Mariátegui la caracterización de los intelectuales contiene estas notas: a). Desconfianza hacia los intelectuales como motores del cambio; b). Asociación entre revolución e intelectuales, dejando ver que la condición intelectual sólo es tal si acompaña a la "emoción de su tiempo"; c). Para su época, es más valiosa la acción que el pensamiento. Esta postura vitalista, tiene bastante que ver con la crítica a la sociedad burguesa, para Mariátegui: muelle e inerte frente a los cambios, agónica. Si bien utiliza la palabra y el concepto de intelectuales para referirse a una pléyade de artistas, escritores, científicos, que intervienen en la esfe-

[98] Mariátegui, José Carlos, "Indigenismo y socialismo", en: *Amauta,* Lima, Año II, Nro. 7, marzo de 1927, pp. 37-38.

[99] "La herejía individual es infecunda. El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio, que haga de él un factor de la historia y del progreso. [...] La posición marxista, para el intelectual contemporáneo, no utopista, es la única posición que le ofrece una vía de libertad y de avance. El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse". Mariátegui, J. C., "El proceso a la literatura francesa contemporánea", en: *Defensa del Marxismo. Polémica revolucionaria,* Biblioteca Amauta, Lima, Octava edición, 1978, pp. 198-199.

ra pública proponiendo interpretaciones de la realidad, la "verdadera", condición intelectual es la que asocia teoría, práctica y "compromiso", para allanar la causa revolucionaria. Los intelectuales "de panteón", son hombres del pasado, los intelectuales de la reacción, si bien producto de la época, están nostalgiosamente ligados a la restauración de un orden jerárquico y tradicional, que recrean sólo a posteriori de la presencia histórica de políticas reaccionarias. Por otra parte, los intelectuales de izquierda, las vanguardias juveniles, contribuyen por "razones de topografía y orientación", a arrasar con el orden burgués pero no para construir una alternativa a éste. La sutil línea divisoria que dibuja el perímetro de la figura intelectual es, por un lado, su intervención decidida y voluntaria en la esfera pública. La misión liberadora, la denuncia del poder y la militancia por el nuevo orden, son las notas que distinguen al "verdadero" intelectual. En el límite, hay en la definición mariateguiana del intelectual (heredera de la tradición marxista) una fuerte tensión entre "acción" y pensamiento, que paradójicamente, tiende a disolver la función intelectual en la función política.

*****

De lo anterior se desprende el por qué de la elección de algunos de nuestros autores y también por qué los llamamos "intelectuales". Así, no consideramos intelectuales ni a técnicos, ni funcionarios (burócratas, en sentido weberiano), ni a "profesionales", o "científicos", tampoco a dirigentes políticos (con todos los atenuantes de la débil conformación de los partidos políticos en América Latina en el período elegido) que dominante y exclusivamente producen acciones y discursos hacia y desde la política. Es decir, no son sus acreditaciones o títulos ni su función unidimensional lo que nos lleva a definirlos como tales. Consideramos "intelectuales" a aquellos productores de significados, interpretaciones y discursos secularizados sobre el orden. Y de los distintos tipos de "órdenes", no exclusivamente el orden político sino y sobre todo acerca del orden cultural y social. Instrumentalmente, consideramos "intelectuales" a creadores que piensan y comunican ideologías. Esa producción social de sentido tiene un correlato político, aunque esa relación no sea ni lineal ni necesaria

Hacemos nuestras las dos dificultades que plantea Silvia Sigal para este tipo de recorte analítico. Por un lado, los intelectuales son poseedores de un saber que tiene su lógica. Lo anterior, si bien no elimina el carácter intelectual de la obra, no alcanza para considerar "intelectual" al actor que aquí nos interesa. "Existe una doble lectura virtual por la cual

un elemento de un campo cultural puede ser considerado en función de ese campo pero también, y de manera que no es exclusiva ni contradictoria, como elemento significante del espacio ideológico y político. [...] hay un significado ideológico potencial que ignoran quienes más firmemente separan su quehacer de la política, significado que no proviene de traición alguna, conviene aclararlo, sino del entramado mismo de cultura y sociedad, en el presente o en el futuro. Implica asimismo que la decisión acerca del carácter de agentes de circulación de nociones comunes que conciernen al orden social no puede ser atribuido de manera definitiva puesto que una mirada retrospectiva está siempre autorizada a identificarlo por sus consecuencias sobre el humor ideológico o la cultura política de una sociedad o segmentos de ella."[100] Estamos menos expuestos a la dificultad inversa que señala Sigal, a saber: "los textos o decisiones que, enunciados desde una posición que se quiere estrictamente política, parecen escapar a criterios culturales."[101] Decimos menos expuestos, ya que los campos cultural[102] y político, en la década de 1920, están en un proceso embrionario de organización, de allí la porosidad e interpenetración entre ambos, lo que no deja de tensionar el análisis y complicar, en otra dirección, la consideración sobre el carácter "intelectual" de algunas figuras.

Tenemos en cuenta el carácter germinal de la elusiva figura del intelectual en el paisaje cultural y político latinoamericano de los años veinte. Admitiendo, además, el lugar "fronterizo" de la categoría, de pertenencia a varios campos. Parte del trabajo de reconstrucción que realizamos tiene como objetivo demostrar que, con renuencias y mediaciones, por adhesión o rechazo, la palabra "intelectual" se instala decididamente como parte de la autoidentificación de los propios actores en el coloidal territorio de las ideas de una década de tránsito.

[100] Sigal, Silvia, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Puntosur, Buenos Aires, 1991, pp. 20-21. Hago explícita la deuda con la Dra. Sigal, ya que durante su seminario dictado en el doctorado de la UNLP ("Sociología de los intelectuales". Octubre-noviembre de 1996) tuve la ocasión de discutir muy provechosamente mi proyecto y acceder a gran parte de la bibliografía acerca de los intelectuales.

[101] *Ibidem.*

[102] Aquí y a lo largo del libro, "campo cultural" está utilizado de manera descriptiva, no refiere a la categoría analítica de Pierre Bourdieu (un campo de fuerzas estructurado y cristalizado que engendra sus propias reglas de legitimidad y que realiza funciones análogas a las de un sistema económico de producción) ya que, "en la situación aquí examinada el espacio cultural se encuentra aún abierto, por estructurarse; una estructuración que puede obedecer a otra lógica". Martins, Luciano, "A gênese de uma *intelligentsia*. Os intelectuales e a política no Brasil 1920 a 1940", en: *Revista Brasileira de Ciencias Sociales*, Nro. 4, Vol. 2, junio de 1987, pp. 65-86. La traducción es nuestra.

SEGUNDA PARTE

"Salvar la nación"

Sumario: ¿Qué es una nación?. Modernizar y civilizar. Nación y crisis. *Ordenar el cambio o cambiar el orden*: Los significados de la nación en los años veinte. La nación es el *Inkario*. Nación: Patria y Fuerza. *"Anatopismos y continuidades"*. *"Genius loci"* y civismo. Grandes problemas nacionales: tierra y raza. *Forjando Patria*. La nación entre la ciencia y el ideal. *Por mi raza hablará el espíritu*. *Las mayorías son la nación*. *Peruanicemos al Perú*.

En la década de 1920 el problema nacional se instala en el centro de la reflexión intelectual. Más aun, "salvar a la nación" se erige en una tarea que los intelectuales explícitamente toman como parte de sus incumbencias. Consideramos que esta idea de "salvación" es tributaria de la idea de crisis a la que va indisolublemente ligada. Esta "crisis" guarda relación con los efectos de la Gran Guerra en el pensamiento latinoamericano al tiempo que se ve reforzada por el colapso, la erosión o las impugnaciones al orden oligárquico. Lo anterior lleva a la revisión de los presupuestos políticos, sociales y culturales de ese orden. A nuestro juicio, el centro temático en el cual precipitan esas revisiones es la nación. La novedad con respecto a la reflexión precedente es que la nación ya no es considerada un atributo, un perímetro que acompaña o completa al Estado, sino el lugar de condensación de las complejidades y contradicciones sociales en el contexto de una modernidad esquiva y ecléctica pero advertible.

¿Qué es una nación?

El título de la famosa conferencia de Ernst Renan[103] formulada hace más de un siglo, es un comienzo lógico y metodológico casi obligado. Es un lugar común expresar perplejidades y dudas al intentar definir la

[103] La conferencia fue leída en La Sorbona en marzo de 1882. Una edición: Renan, Ernest *¿Qué es una nación?*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2ª edición, 1983.

nación.[104] Pero las naciones existen desde determinado momento en la historia y, además, sobreviven y se multiplican. "La nación es prosa de monsieur Jourdain y enigma de la esfinge, una evidencia que deslumbra, una certidumbre que se evapora."[105] Muchos autores destacan el carácter ambivalente y esquivo del concepto de nación en el que "hay una parte de estética que escapa a la teoría, pero también una parte de teoría que escapa a la estética."[106]

En el espacio de la nación se desarrollaron las fuerzas sociales, las económicas, la producción cultural, las diversidades regionales, los conflictos sociales, étnicos, religiosos de la modernidad. Al mismo tiempo, son esas fuerzas las que construyeron y recrean a las naciones en una reciprocidad compleja y no lineal.

No es fácil asir la historicidad de las naciones. Estereotipos cristalizados por la educación, la historia, el sentido común, pugnan por clausurar su temporalidad. Pareciera que han existido por siempre y que jamás dejarán de existir. ¿Por qué la naciones celebran sus canas, y no su asombrosa juventud si son una novedad muy reciente en la historia humana?, se pregunta Benedict Anderson. Probablemente porque la ingeniería social que supone la creación de "comunidades imaginadas" reside precisamente en la elaboración de rotundas e intemporales imágenes que permanezcan más o menos indemnes ante el vertiginoso cambio de las sociedades modernas.

Sin embargo, la nación deviene tal a través de una compleja red de atributos que se construyen social y temporalmente, a la vez que también son históricamente considerables los significados que en cada época y para distintos sujetos tuvo este elusivo concepto. Esa polisemia guarda relación con dos ideas matrices, una de carácter universalista y otra de carácter particularista, derivadas de dos tradiciones fundantes de la modernidad: la ilustración y el romanticismo.

La primera es la de "nación revolucionaria". A partir de la Revolución Francesa el concepto de pertenencia a la nación se engarza al de "pueblo soberano". La fórmula nación/ciudadanía representaba el interés común

[104] Véase, por ejemplo: Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 9. Gellner, Ernst, *Naciones y Nacionalismo*, Alianza, Madrid-Buenos Aires, 1991, p. 20. Renaut, Alain, "Lógicas de la nación", en Delanoi, Gil y Taguieff, Pierre (comps.), *Teorías del nacionalismo*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 37. Jaffrelot, Christophe, "Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo", en: Delanoi, Gil y Taguieff, Pierre, *op. cit.*, p. 203.

[105] Delannoi, G., "La teoría de la nación y sus ambivalencias", en: Delanoi, Gil y Taguieff, Pierre, *op. cit.*, p. 9.

[106] *Idem*, pp. 9-10.

frente a los privilegios o intereses particulares de los cuerpos-corporaciones del Antiguo Régimen. Esta perspectiva instala una línea de pensamiento constructivista: "[...] más que un cuerpo al que se pertenece, la nación revolucionaria es un edificio que se construye a partir de un vínculo contractual y que ha de pensarse, pues, en términos de voluntad."[107] Así, la identidad política (= ciudadanía) y nacional se superponen y la frontera de pertenencia (nacionalidad) se define menos desde la sensibilidad o lo afectivo que por acuerdo a unos principios racionales: la nación es "un plebiscito cotidiano", como decía Renan.

La segunda tradición de la modernidad es el concepto herdereano del *volkgeist:* la idea rectora es la de "nación-genio". La voluntad de pertenencia con acuerdo a principios es reemplazada por la de alma colectiva, "la idea de construcción abierta a un futuro es sustituida por la de tradición, enraizada en un pasado; la idea de adhesión reflexiva por la de vínculos naturales, por pertenencia a una comunidad viva de lengua y de raza."[108] Un enfoque organicista y naturalista domina este campo interpretativo. Particularista "por naturaleza", es la originalidad y heterogeneidad de las culturas lo que definen las especificidades nacionales.[109]

Si una tradición clausura el pasado, la otra clausura el futuro. Mirado históricamente, y en el ámbito latinoamericano, es muy difícil encontrar ambas tradiciones demarcadas de manera diáfana. Sin embargo, la dominancia interpretativa durante el "largo siglo XIX" situó la nación bajo criterios liberales y universalistas. Esos criterios fueron revisados después de la Gran Guerra, revisión que reconocía antecedentes y precedencias (el pensamiento romántico, por ejemplo) reforzados por las nuevas condiciones históricas.

Después de la Guerra la consideración de la nación por parte de los intelectuales latinoamericanos, está menos ligada al poder, al Estado, se dirime en el campo de la cultura. Así localizada, la nación es "más *alrede-*

[107] Renaut, Alain, *op. cit.*, p. 43.

[108] *Idem*, p. 46.

[109] "Herder [...] explicó que cada comunidad humana tenía su forma y su estructura únicas. Sus miembros nacían en el seno de una tradición que moldeaba sus ideas en grado no menos que su desarrollo físico y emocional. Las costumbres de los hombres, sus actividades, sus maneras de vivir, las artes, las ideas, no tenían y no podían extraer su valor de criterios intemporales, aplicables a todos los hombres y a todas las sociedades, independientemente de la época y del lugar, como enseñaba la Ilustración francesa, sino que extraían su valor de sí mismas [...]. El universalismo, al reducir todo al mínimo común denominador [...] vaciaba las existencias y los ideales del contenido singular que los vivificaba." Berlin, Isaiah, "El retorno del bastón, sobre la ascensión del nacionalismo", en: Delanoi, Gil y Taguieff, Pierre (comps.), *op. cit.*, pp. 431-432.

dor de la temporalidad que *sobre* la historicidad: una forma de vida que es más compleja que la *comunidad*; más simbólica que la *sociedad;* más connotativa que el *país*; menos patriótica que la *patria*; más retórica que la razón de Estado; más mitológica que la ideología; menos homogénea que la hegemonía; menos cerrada que el ciudadano; más colectiva que *el sujeto*; más psíquica que la urbanidad; más híbrida en la articulación de las diferencias e identificaciones culturales de lo que pueden presentarse en cualquier estructuración jerárquica o binaria del antagonismo social."[110]

Modernizar y civilizar

El problema de la construcción de la nación en América Latina se plantea en el momento de la ruptura colonial, aun cuando sus contenidos distaran de ser unívocos. El primitivo y elemental gesto identitario del "Nuestra América"[111] reflejaba menos una adscripción nacional que un sentimiento de oposición respecto de las metrópolis y el pasado colonial. Más negativa que afirmativa, la frase bolivariana del "no somos indios, no somos españoles", reveló las dificultades que enfrentaron los sectores revolucionarios para recortar cultural y territorialmente una pertenencia definida. "Nuestra América" se identificaba con espacios imprecisos, a veces la escala era regional o local, otras veces continental, casi en ningún caso aludía a lo que muy posteriormente fueron los Estados naciones.[112] Si la geografía y el contenido identitario eran lábiles, menos lo era la pertenencia social: el posesivo "nuestro" venía a confundirse con los sectores criollos-blancos-propietarios e hispanohablantes o lusohablantes.

Las generaciones liberales decimonónicas tuvieron no pocos problemas para arraigar en la historia una legitimidad que encarnara los principios universalistas a los que adscribían. Los derechos civiles y políticos y

[110] Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura,* Manantial, Buenos Aires, 2002, capítulo VIII, "Diseminación", p. 176.

[111] Hemos tratado distintos significados de la frase "Nuestra América" en: Funes, Patricia, "Del *Mundus Novus* al Novomundismo. Algunas reflexiones sobre el nombre de América Latina", en: *Cuadernos del CLAEH*, Número 63-64, Montevideo, 2da Serie, Año 17, 1992-93, pp. 67-79. Una versión ampliada de este artículo fue publicada en: Garcindo Dyrell, Elianne y Gricoli Iokoi, Zilda, *América Latina Contemporânea: Desafios e perspectivas*, Ed. Expressão e Cultura- Editora de Universidades de São Paulo, San Pablo, 1996, pp. 77-97.

[112] Sobre la vocación nacionalitaria de las historiografías decimonónicas y los orígenes de las naciones en América Latina, véase Chiaramonte, José Carlos, "El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana", en: *Cuadernos del Instituto Ravignani/2*; Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, agosto de 1993.

la república de ciudadanos eran, a la vez, punto de partida inspirador y horizonte de llegada. Sin embargo, las sociedades latinoamericanas fueron bastante díscolas para adaptarse dócilmente a ellos. Se sabía qué pasado negar: cuatro siglos de la más exasperante "oscuridad y tiranía" de la metrópoli. Pero esa ruptura, como todas en la historia, debía anclarse en alguna continuidad que interpelaba un pasado real o construido por imperio de las circunstancias. En algunos casos, la invocación al pasado indígena, no exento de estilización y como mero recurso retórico, fue una de las opciones. El *Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos* (1809), de Bernardo de Monteagudo [1787-1825], es un buen ejemplo de la perentoriedad de la búsqueda y lo atrabiliario del resultado.

A partir de las independencias continentales, una tendencia centrífuga se desplegó balcanizando los grandes espacios administrativos y políticos heredados, reemplazados por formas de dominación moleculares, que, sin embargo, reconocían su sentido en la lógica colonial. Establecidas las fronteras a partir de la centralización política hacia los años ochenta del siglo XIX, los imperativos "modernizar y civilizar" del credo liberal se impusieron al calor de la idea de un progreso casi fatal, que nadie discutiría sino hasta la Primera Guerra Mundial.

En el proceso de constitución de los Estados, las ideas positivistas se convirtieron en una religión cívica para suturar la gran brecha existente entre el discurso legitimador de la acción y las prácticas políticas, es decir, esas *repúblicas sin ciudadanos*, lo que significaba (en los términos más acabadamente liberales) unos *Estados sin naciones*. Consideramos que en el denominado "período de organización nacional" cobra fisonomía el componente estatal del Estado-Nación: la centralización, secularización e institucionalización del poder, el recorte de un territorio, la inserción de las economías en el mercado mundial, la organización de un corpus normativo y jurídico, etc. Esta transición hacia la constitución del Estado se realizó paralelamente a la articulación de las economías regionales en el mercado mundial. Es al compás no uniforme de ese proceso que tanto la sociedad cuanto el aparato estatal irán complejizándose, diferenciándose las esferas privadas de las públicas y resquebrajándose (con distinta intensidad en los diferentes países) los mecanismos tradicionales de dominación de características clientelares, personalistas, paternalistas. Esto llevó a buscar principios alternativos de cohesión social.

Los ensayistas latinoamericanos de comienzos del siglo XX intentaron redefinir el problema nacional.[113] Objetos tales como "las multitudes", el "pueblo" o el "alma nacional" fueron creados por los pensadores positi-

vistas para precisar inclusiones y, sobre todo, exclusiones (y para legitimar y fundamentarlas). Concretamente: el "control social" o, en la frase de la época, la "cuestión social", fue un centro problemático de la mayor relevancia. En la tensión entre una "dinámica" económica y la aspiración de una "cinética" social, cristalizó el emblemático "orden y progreso". Y –con la fórmula– una consideración de lo social más ligada al primer término que al segundo. Nació así, en la ensayística de las dos primeras décadas del siglo, una preocupación sociológica que intentó dar cuenta de estas "patológicas" sociedades. Esa hermenéutica adjudicó a la composición racial de las sociedades latinoamericanas la causa más reveladora de los frenos al desarrollo. En esa actitud gnoseológica puede leerse cierta decepción, cuando no un rotundo pesimismo, respecto del poder de la libertad individual y la autodeterminación, cualidades que desde el terreno filosófico se desplazaron al plano político.

Cuál era, entonces, ese "alma nacional" fue la pregunta metodológica para plantear un orden político acorde con la misma. Se filia la "genética social" con el tema de la identidad y éste con el orden político. Si el concepto central explicativo es el de raza, los sujetos son –de manera impecablemente coherente con el "método científico"– clasificados "jerárquicamente". Esa "jerarquía" supone "inevitables" desigualdades biológicas, pero –sobre todo– diferencias y subalternidades despiadadas en el plano moral, inmodificables voluntaria o históricamente. De allí que se infiera la urgencia de corregir los "excesos" de igualdad y democracia sobre los que incautamente (o "románticamente", en las visiones más benévolas) estaba fundada la legitimidad política de los Estados Nacionales, aun en el plano más formal de las Constituciones.[114] Probablemente, la inmigración y la educación fueran las "soluciones clínicas" más frecuentes que se esgrimían para paliar la conformación "enferma" del "organismo social". Se superaba de esa forma el incómodo problema de la igualdad y la soberanía de las mayorías y, complementariamente, se

[113] Hemos tratado este tema, junto con Waldo Ansaldi, en "Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana", *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, México, Nro. 2, septiembre-diciembre de 1994, pp. 193-229.

[114] Vaya un ejemplo: "Las teorías que mayormente determinan la política hispanoamericana consisten sin duda en falsas o incompletas aplicaciones del principio democrático-representativo de la Revolución Francesa. Estamos todavía aquejados de jacobinismo agudo". Bunge, Carlos, *Nuestra América. Ensayo de psicología social*, Arnoldo Moen Editores, Buenos Aires, 1911, p. 305. [La primera edición es de 1903].

sugerían los imprescindibles "gendarmes necesarios", o "cesarismos democráticos", fundamentaciones diversas de los gobiernos oligárquicos.

Nación y crisis

La crisis que sucedió a la Gran Guerra puso en tela de juicio tres conceptos claves del "largo siglo XIX": el de absoluto (sobre todo el de la Razón, con mayúsculas), el de civilización (y la idea matriz de progreso que la había animado) y el genérico sujeto liberal. Muchos ejemplos sobre la bancarrota de las "teorías" podrían señalarse. Desde el campo socialista, en plena guerra y un año antes de la Revolución Soviética, Manuel Ugarte [1875-1954] planteaba dramáticamente no sólo el fracaso del socialismo sino la bancarrota general de todas las teorías:

> "Substituidas las bibliotecas por campos de batalla, comprendemos que se aprende más en los hechos que en los libros y no podemos reprimir un movimiento de asombro al considerar el tiempo que ha perdido la humanidad barajando silogismos, edificando sistemas, disociando principios y persiguiendo equidades que un soplo barre y se lleva, dejándonos, en medio del cataclismo, la certidumbre definitiva de que el mundo no obedece a sentimientos sino a necesidades."[115]

La realidad se mostraría más compleja que el diagnóstico de Ugarte. Efectivamente, la sensación generalizada de la "bancarrota" del socialismo surgía de la sorprendente capacidad movilizadora de los nacionalismos europeos. Los discursos nacionalistas se habían impuesto. Sin embargo, un año después de este escrito de Ugarte (que compartía los principales tópicos de análisis de los socialistas europeos) se desplegaba la Revolución en Rusia.

Es contundente la sensación de hiato, de cesura, impuesto por la Guerra, que comprometía el conjunto de la cultura, las instituciones y las formas de pensar de Occidente. Ricardo Rojas escribía al terminar la contienda acerca del derrumbe de toda una cosmovisión: "Si algo puede preverse en la historia de la civilización occidental a la que pertenecemos, es que la guerra transformará las instituciones seculares y con ellos el régimen de trabajo, del gobierno y de la educación."[116]

Algunos intelectuales mascullaban tristes y apocalípticos futuros. Consustanciados con la idea de "decadencia" (idea matriz del discurso con-

[115] Ugarte, Manuel, "La Guerra, el socialismo y las naciones débiles", en *La Nación*, Buenos Aires, 16 de mayo de 1916. Reproducido en Galasso, Norberto (compilación y prólogo), *La Nación latinoamericana*, Biblioteca Ayacucho, Nro. 45, Caracas, 1978, pp. 218-219.

servador) inauguraron una corriente de pensamiento posibilista, nacionalista-reaccionario ligado a soluciones autoritarias, según la cual, después de la Guerra: "Se vive como se puede, no como se quiere o como se debe: y aquí están la razón y la dignidad de la fuerza."[117] La crítica a la razón iluminista derivó en un análisis fuertemente vitalista y también "la propagación irresistible de un misticismo nihilista que puede con todos los imperativos de la razón."[119]

Desde principios de siglo, Bergson discutía la razón como única fuente de conocimiento y proponía a la intuición como una poderosa fuente gnoseológica. La Guerra profundizó la crítica a los absolutos racionalistas (entre ellos, el paradigma científico) y entre los intersticios de esa resquebrajadura surgió un acusado relativismo hermenéutico, gnoseológico, e incluso, axiológico. Quizás haya que buscar allí el éxito de la recepción de las teorías de Einstein en la filosofía, incluso, en los análisis sociológicos del período. Es importante subrayar este sustrato relativista ya que es una clave de bóveda para entender los significados de la reflexión acerca de la nación en esta década. Ese relativismo cultural estaba inspirado por fuentes eclécticas, a veces leídas de manera fragmentaria o discrecional. Es el caso de la obra del muy conservador Oswald Spengler, como se ha señalado, muy citado no sin reelaboraciones, por la mayoría de los intelectuales del período. Lo que hacía tan seductora la propuesta spengleriana era su concepto de alternancia y crisis de las civilizaciones, entre ellas, el eclipse de la civilización europea y, consecuentemente, la crítica al europeísmo. Por ese clivaje analítico se colaban las posibilidades latinoamericanas de pensamientos y acciones menos apegados a esas referencias.

José Carlos Mariátegui caracterizó al relativismo como una filosofía que pretendía negar lo absoluto pero que "reconocía, en la historia humana, a la verdad relativa, al mito temporal de cada época el mismo valor y la misma eficacia que a una verdad absoluta y eterna. Esta filosofía proclama y confirma la necesidad del mito y la utilidad de la fe. Aunque luego se entretenga en pensar que todas las verdades y todas las ficciones en último análisis son equivalentes. Einstein, relativista, se comporta en la vida como un optimista del ideal."[119]

El indigenista Luis Valcárcel incorpora un epígrafe de la obra de Spengler en el capítulo "El sol de la sangre", de la *Tempestad,* al tiempo que

[116] Rojas, Ricardo, *La Guerra de las Naciones*, Librería "La Facultad", Buenos Aires, 1924, p. 310.
[117] Lugones, Leopoldo, *La grande Argentina*, Editorial Babel, Buenos Aires, 1930, p. 66.
[118] Lugones, Leopoldo, *La organización de la paz,* La Editora Argentina, Buenos Aires, 1925, p. 66.

señala: "sabemos ya por la sociología relativista que en el mundo se han desarrollado, como grandes organismos, las culturas sometidas a las leyes generales de la vida: nacimiento, desarrollo y muerte."[120]

Ese relativismo habilitó a reconsiderar el concepto de "civilización" y su contraparte y opuesto, el de "barbarie". En una de sus primeras obras, José Vasconcelos[121] impugnaba la herencia positivista, "esa filosofía primitiva y provinciana", por "antimística, antiheroica y antirreligiosa."[122] Para él debe ser desplazada por las filosofías fundadas en el "misterio del juicio estético". Una mezcla de Bergson, los pitagóricos, Shopenahuer, Nietzsche, Croce, animaba la ecléctica metafísica vasconceliana. En los *Estudios Indostánicos*, Vasconcelos afirma, filosófica y ahistóricamente, la creatividad de la "barbarie" frente a la "decadencia de Occidente". Valiéndose de referencias que recorren la alegoría, el vitalismo, la magia y lo esotérico, anunció el nacimiento de una nueva civilización en América. Propuso la Grecia de Pitágoras y la India del Buda como modelos para probar la vitalidad de las culturas originales surgidas de la "barbarie" y profetizó acerca del destino rector de Iberoamérica, en la creación de una nueva civilización, una cultura mestiza que llamará raza cósmica. Así, polemizaba con los análisis biológico-raciológicos positivistas que señalaban al mestizaje como "degeneración" y freno al progreso. Además, esta nueva "cultura" sería la superación de la civilización materialista y pragmática (representadas por EEUU y la "vieja Europa") que sería reemplazada por una cultura "del ideal" y de la "estética", que –en su argumento– representaba un estadio superior de evolución.[123] En estos planteos se advierte la positividad de una "barbarie" estilizada, tan estilizada como su tesis de la "raza cósmica", que –no obstante lo farragosa–, tuvo un impresionante éxito en la consolidación de la imagen del "México mestizo".

[119] Mariátegui, José C., "Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal", en: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy,* Amauta, Lima, 1979, p. 30. [El original apareció en *Mundial,* Lima, 21 de agosto de 1925].

[120] Valcárcel, Luis, *Tempestad en los Andes*, Universo, Lima, 1972, p. 105.[La primera edición es de 1927].

[121] Nos referimos a las obras que escribió entre 1916 y 1920, en el exilio: *Pitágoras, una teoría del ritmo* (1916) publicada originalmente en La Habana y reeditada en la ciudad de México en 1921, por la editorial Cultura. También: *El monismo estético,* Editorial Cultura, México, 1918 y *Estudios Indostánicos*, Ediciones México Moderno, México, 1920.

[122] Vasconcelos, José, *El monismo estético,* en: *Obras Completas,* Libreros Mexicanos Unidos, México, 1957, 1958, 1959, 1961, Tomo IV [1961], p. 16.

A su manera, también Ricardo Rojas revisó esa idea de "civilización" que había inspirado la construcción de los Estados en América Latina. En *Blasón de Plata*[124] retoma la provocación lanzada por Sarmiento antes de morir y pregunta: "¿Argentinos...? Desde cuándo y hasta dónde?". Intentaba anclar a Sarmiento, la oposición a su contradicción entre "Civilización y Barbarie" proponiendo como alternativa el binomio "exotismo e indianismo". Frente al "exotismo" de una sociedad cosmopolita y diversa expresó: "Bárbaros, para mí, son los *extranjeros del latino*."

La erosión de la racionalidad burguesa es el prisma a partir del cual José Carlos Mariátegui analiza la crisis del positivismo: "La filosofía contemporánea ha barrido el mediocre edificio positivista. Ha demarcado los modestos confines de la razón. Ha formulado las actuales teorías del mito y la acción. Inútil es buscar la verdad absoluta".[125] Sorelianamente, ve en la sociedad burguesa una sociedad débil, sin energía, decadente, sin un "mito pasional". La diferenciación de dos actitudes en su "escena contemporánea" le permite demarcar ambas épocas: "Ortega y Gasset habla del 'alma desencantada'. Romain Rolland habla del 'alma encantada'. El 'alma desencantada' de Ortega es el alma de la decadente civilización burguesa, el 'alma encantada' de Rolland es la de los forjadores de la nueva civilización."[126] La diferencia entre ambas, es que la burguesía carece de un mito movilizador, en cambio "el proletariado tiene un mito: la revolución social".[127] Los pares de oposiciones "desencanto" y "encanto", "decadencia-revolución," "burguesía-proletariado", "democracia-socialismo",o bien personalizaciones como Ortega-Rolland, Spengler ("Filósofo de la Historia") opuesto a Trostky (dialéctica de la Revolución)

[123] Para Vasconcelos, las sociedades transitaban por tres períodos: "El período militar, que corresponde al régimen de la tribu; el período de intercambio, las convenciones y los arreglos inteligentes, que corresponde a la época del desarrollo de las instituciones y de la civilización, y, finalmente, el período estético, que corresponde a la concepción emotiva religiosa y artística de la vida". Vasconcelos, J., *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana,* Agencia Mundial de Librería, Barcelona, 1925, Cap. VII, pp. 206-207.

[124] Rojas, Ricardo, *Blasón de Plata,* Losada, Buenos Aires, 1954. [El libro se publicó en 1910 por *La Nación* como ofrenda al Centenario. Fue reeditado por M. García en 1912 y por Juan Roldán en la serie "Obras de Ricardo Rojas", en 1922].

[125] Mariátegui, J. C., "El hombre y el mito", en: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Amauta, Lima, 1979, p. 21. [El original apareció en *Mundial*, 1925].

[126] *Idem*, p. 22. Es destacable la recurrencia de Romain Rolland como figura-referencia fuerte entre los intelectuales de la "nueva generación". El mismo Vasconcelos -como lo confiesa en una carta a Rolland- se veía a sí mismo como el personaje Juan Cristóbal, de la novela homónima de Rolland, "Le diré que no hace pocos años, en el largo período de tiempo que yo anduve perseguido y desterrado, calumniado y pobre, fue su Jean Christophe donde muchas veces encontré aliento. Más tarde he seguido sus escritos como se sigue

recorren la obra de Mariátegui para definir la crisis de la "escena contemporánea".

Nótese que en los autores, desde distintos presupuestos, aparece una crítica a la racionalidad, al universalismo y a la idea de progreso, acompañado por un relativismo filosófico que habilita a pensar las sociedades latinoamericanas sin la "jaula de hierro" de los modelos consagrados por el pensamiento europeo.

La hermenéutica de la nación está atravesada por los contenidos de la crisis. En ese contexto, redefinir qué es la nación, a dónde remontar su origen, cuáles son los contornos que la definen y quiénes conforman su núcleo original se volvió objeto de controversia.

Ordenar el cambio o cambiar el orden
Significados de la nación en los años veinte

Frente a la crisis de los paradigmas vigentes y las circunstancias históricas de los contextos nacionales, el imperativo de la reflexión intelectual sobre la nación se dirime en torno del péndulo "orden-cambio". ¿Cambiar el orden u ordenar el cambio? Como se analizará más adelante, en la década de 1920 los tres países que tratamos privilegiadamente, transcurrían por circunstancias políticas bien distintas. En México se llevaba a cabo un proceso de reconstrucción del Estado y de institucionalización política de la Revolución luego de diez años de guerra civil. En este caso la reflexión de la nación se cruza con la de revolución al punto de superponer ambos significados. En Perú, Augusto B. Leguía iniciaba su gobierno [1919] con una vocación interpeladora a grupos de poder alternativos al orden civilista. Sin embargo, el proyecto modernizador que él mismo bautizó como "Patria Nueva", fue cerrándose en un estrecho círculo oligárquico, y terminó siendo "oncenio". La reflexión acerca de la nación en el Perú se expresó fuera del Estado, por parte de los impugnadores de ese orden y como orden alternativo al mismo. Argentina transitaba por la experiencia de una democracia ampliada que había desplazado a las oli-

a un guía y a un maestro". Carta de José Vasconcelos a Romain Rolland, México, 4 de febrero de 1924, en *Boletín de la Secretaría de Educación Pública*, Tomo II, Segundo Semestre de 1923 y Primer Semestre de 1924, p. 722.

[127] "Me parece que Vasconcelos ha encontrado una fórmula sobre pesimismo y optimismo [...] que corresponde absolutamente a la mentalidad y a la sensibilidad de una época, malgrado las tesis de Don Ortega y Gasset sobre [...] el ocaso de las revoluciones, millones de hombres trabajan con un ardimiento místico y una pasión religiosa, por crear un mundo nuevo. 'Pesimismo de la realidad, optimismo del ideal', ésa es la fórmula de Vasconcelos." Mariátegui, J. C., "Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal", en: *El alma matinal...*, pp. 27-28.

garquías del poder político, ensanchando las bases representativas del Estado y la nación. Las relaciones más clásicas entre nación y ciudadanía política, tienen en el radicalismo su principal agente. Sin embargo, la insuficiencia inclusiva del principio de ciudadanía política, para unos, o bien la "excesiva" inclusión para otros (que ven con alarma la erosión del orden y la cohesión social) llevaron a resituar el problema de la nación, deslizándolo hacia un terreno holístico, esencialista o corporativo.

Definir la nación en términos de "ciudadanía", "patria", o bien "argentinidad", "mexicanidad" o "peruanidad", fue un paso explicativo desde el cual parten todas las interpretaciones.

Al esbozar las tradiciones interpretativas del concepto nación en la modernidad, se señalaron dos territorios hermenéuticos, a veces ambivalentes, a veces forzadamente complementarios. Con sus matices, para algunos la nación es una entidad acabada, un "dato" con atributos inmodificables y un "genio" idiosincrático que a lo sumo hay que "despertar" o fortalecer. Para otros, es una construcción pendiente, un devenir que no despojado de caracteres identitarios, depende en gran medida de voluntades contractuales, activas y protagónicas. En ambos casos, los intelectuales de los años veinte apelaron a la historia y a unos precursores y tradiciones que construyeron con el objetivo de "demostrar", la existencia "ontológica" de esa nación que había que "restaurar", para advertir las insuficiencias y frustraciones de representaciones nacionales demasiados estrechas para dar cuenta de las complejidades sociales.

La nación es el *Inkario*

> "el Perú esencial, el Perú invariable no fue, no pudo ser nunca sino indio."
> Luis Valcárcel

La idea de nación-genio, anima las representaciones de la nación peruana por parte del indigenismo cusqueño. Criterios tales como raza, lengua y la recuperación de la unidad cultural del Inkario, imprimen a la propuesta de nación del indigenismo radical de los veinte una importante cuota de utopía retrospectiva.

Para Luis Valcárcel[128] y el *Grupo Resurgimiento*, el Perú esencial y profundo es el Perú indio. Su proyecto de regeneración nacional se basa en

[128] Luis Valcárcel nació en Moquegua pero vivió en el Cuzco desde 1892 hasta 1930. Estudió en la Universidad San Antonio Abad y fue secretario de la Asociación Universitaria estudiantil. Se graduó con una original tesis sobre "La Cuestión agraria en el Cuzco". A

dos presupuestos: por un lado, "el problema indígena lo resolverá el indio" y, por otro, invierte los términos de la consideración nacional precedente al enunciar que no se trataba de "regenerar al indio", sino de "regenerar al Perú", ya que

> "el Perú vive fuera de sí, extraño a su ser íntimo y verdadero [...]. Sólo de este modo se explica que haya una república Unitaria Central, que predomine lo que no es autóctono, que gobierne y dicte leyes una minoría extravagante sin ningún vínculo ni afinidad con el Pueblo del Perú, con la raza que creó la cultura por el esfuerzo milenario."[129]

La única vía para "salvar al Perú" es hacer de la cultura indígena el eje de la verdadera nacionalidad. Los indigenistas asimilan el Perú al *inkario* (palabra y concepto acuñado por Valcárcel) y van más allá en sus consideraciones, ya que –haciendo caso omiso de las fronteras estatales– impulsaron un movimiento "panandino" que reivindicaba las antiguas fronteras del incanato. Asociaron el verdadero indigenismo al "andinismo" y éste, a la ruralidad. El asentamiento "español" (= la costa) y muy particularmente Lima, es el lugar simbólico y material de la dominación, los vicios, la corrupción:

> "El Cuzco y la sierra son la naturaleza, el ruralismo, lo perenne e indesarraigable. Nada extraño que Lima sea extranjerista –hispanófila!– imitadora de los exotismos, europeizada; y el Cuzco, vernáculo, nacionalista, castizo, con un rancio orgullo de legítima prosapia americana."[130]

partir de 1919 fue profesor de Historia del Perú e Historia del Arte Peruano. De 1917 a 1923 dirigió el diario *El Comercio* y dirigió, a partir de 1924, el Museo Arqueológico de la Universidad. En 1931, ya en Lima integró la Comisión que preparó el proyecto de Estatuto electoral, al tiempo que ingresó como profesor en la Universidad de San Marcos de Lima, en la que permaneció hasta 1967 en las cátedras de Historia del Perú.En 1946 fundó el Instituto de Etnología de San Marcos. Fue Ministro de Educación Pública desde 1945 a 1947, durante la presidencia de Luis Bustamante y Rivero. Fue decano de la Facultad de Letras de San Marcos entre 1956 y 1961. Desde 1964 presidió el Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Su voluminosa obra [véase fuentes y bibliografía], dedicada al estudio del "inkario" (palabra acuñada por él) combina la historia, la etnología y la arqueología. Sus estudios fueron fundacionales al respecto, al tiempo que su labor docente generó muchos discípulos que renovaron la historia y la antropología peruanas, entre ellos, José Matos Mar, Franklin Pease, Luis Millones, Jorge Flores Ochoa. Cfr. Tamayo Herrera, José, *Historia del indigenismo cusqueño. Siglos XVI-XX,* Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1980. También: Valcárcel Luis, *Memorias*, IEP, Lima, 1981.

[129] Valcárcel, Luis, *Tempestad en los Andes*, Universo, Lima, 1972, pp. 115-116. [La primera Edición es de 1927].

[130] *Ibidem.*

En 1926 se fundó el *Grupo Resurgimiento* bajo la dirección de Luis Valcárcel. Este grupo reconoce la herencia del movimiento de la Reforma Universitaria de Cuzco en 1909, que encaró el conocimiento histórico del mundo incaico y desarrolló una labor de difusión de ese conocimiento no sólo en el ámbito universitario sino también en la prensa local y nacional. Formaron parte del grupo inicial, además de Valcárcel, Uriel García, José G. Cosio, Luis F. Aguilar, entre otros.

En sus estatutos se establecen como funciones: "amparar material y moralmente a los indígenas a quienes considera como *hermanos menores en desgracia.*"[131] El sesgo filantrópico, es una continuidad fuerte, aun presente en 1926. La idea de minoridad o minusvalía se refuerza cuando se atiende a los principios inspiradores del grupo: "abnegación, veracidad, honradez y solidaridad": "Es con absoluta veracidad que el grupo hablará al indio y por él predicará a las conciencias inertes."[132] Se ha señalado la clara intención del indigenismo cusqueño de hablar "por" el indio, para lo cual elaboró unos discursos, una ideología y un plan de acción y agitación que retomaba algunas funciones de asociaciones anteriores (sobre todo la Asociación Pro Indígena), avanzando más en la acción: "organizar activa y gratuitamente la defensa del indio ante los Tribunales y la Administración Pública", "extender al indio los beneficios de la Asistencia Social" que acompañan a otros objetivos de protección y reivindicación cultural ("fundar la Casa del Indio en el Cuzco" o "estimular las artes populares").

La fuerza de un grupo que nucleaba heterogéneas identidades, era su procedencia regional: el Cuzco. Era una de las primeras y beligerantes inciativas pro-indígenas que no emanaba de Lima. Ese peso simbólico y también político se vio reforzado con las polémicas que este grupo desató tanto en el interior del variado "indigenismo" regional (Cuzco, Puno, Arequipa) cuanto hacia el exterior, en el debate nacional. Haya de la Torre, por ejemplo, señalaba ese carácter tradicionalista y conservador de Lima y frente a la vitalidad de la experiencia cusqueña:

> "Lejos de Lima el microbio de la reacción no tiene ambiente en el Perú. [...] el Cuzco transformó a la juventud nacional como me había transformado a mí dos años antes. Yo no habría sentido devoción por la raza indígena ni amor por el Perú serrano, ni dolor por la injusticia social, ni

[131] "Estatutos del Grupo Resurgimiento", fechado en El Cuzco, 15 de diciembre de 1926, en: "El proceso del Gamonalismo. Boletín de Defensa del Indígena", Año 1, Nro. 1, Lima, enero, 1927, p. 1, en: *Amauta*, Año II, Nro. 5, enero de 1927, pp. 2-3. El énfasis es nuestro.
[132] Art. 2 de los Estatutos del Grupo Resurgimiento, *idem*, p. 2.

rebeldía ante la barbarie hecha sistema político, si no hubiera vivido cerca de la vida del Cuzco."[133]

La polémica sobre el indigenismo tiene como epicentro la publicación de *Tempestad en los Andes*, el libro de Luis Valcárcel, aparecido en 1927. El trabajo invertía la lógica interpretativa del problema nacional en el Perú y produjo un viraje de 180° respecto del "problema indígena":

> "Mi libro y su trascendencia quiere imprimir la convicción de que todas las panaceas pro-indio no sirven para nada. Esta es la quiebra de los reformadores, de quienes quieren educar al indio a la europea, de quienes se pasan el tiempo describiendo qué se debe hacer con el indio, de quienes seriamente nos hablan de incorporar al indio al progreso y a la nacionalidad.
>
> No, señores: el ritmo nuestro es "retrasado". En Puno hay 500.000 aborígenes. El ritmo indígena es otro. La población regnícola, nuestra raza de color, crece en progresión geométrica. El pigmento oscuro va absorbiéndolo todo.
>
> Entonces ¿a quién incorporar?"[134]

Los indigenistas cusqueños instalaron la idea de un Perú cuyas "cuatro quintas" partes eran étnicamente "indígenas". Ese diagnóstico permeó el pensamiento de la década. Tanto José Carlos Mariátegui cuanto Víctor Raúl Haya de la Torre retomaron esa caracterización del Perú que influyó poderosamente en sus interpretaciones acerca de la nación peruana.

La vehemente y subversiva interpretación de Valcárcel trastrueca tres pares de "superioridades" fundacionales de los significados de la nación peruana. Reivindica: a) la superioridad del indio sobre el blanco, b) la de la Sierra sobre la Costa y c) la de Cuzco sobre Lima. Munido de un concepto muy pendular de raza (definida desde lo cultural y ambiental pero también, a veces, biológica), sostiene la idea de la pureza de "indios" y "blancos". Los mestizos, en cambio (y aquí Valcárcel es tributario directo de las raciologías más clásicas) "no producen sino deformidades."[135] La otra operación es establecer una filiación directa, una continuidad esencialista entre el incanato y el indio contemporáneo que "es el

[133] Haya de la Torre, Víctor Raúl, "Del Cuzco salió el nuevo verbo y saldrá la nueva salvación". Carta al Director de *La Sierra*, México, 29 de marzo de 1929 en: Haya de la Torre, Víctor Raúl, *Construyendo el aprismo. Artículos y cartas desde el exilio (1924-31)*, Claridad, Buenos Aires, 1933, p. 101.

[134] Valcárcel, Luis, "Génesis y proyecciones de *Tempestad en los Andes*", en: *Amauta*, Año II, Nro. III, enero, 1928, p. 21.

[135] Valcárcel, Luis, *Tempestad en los Andes...*, p. 107.

único trabajador en el Perú, desde hace diez mil años."[136] Desde Sajsawaman hasta los ferrocarriles y las minas "el indio lo hizo todo, mientras holgaba el mestizo y el blanco entregábase a los placeres." En cambio la costa en general y Lima en particular son exóticos y foráneos productos de la europeización, supérstite y parásita. Lima es "femenina", "extranjerista", "hispanófila" imitadora de los exotismos y Cuzco "masculino y viril", vernáculo, nacionalista, castizo, lo perenne e indesarraigable."[137]

Andinismo, agrarismo, ruralidad galvanizan en un concepto nacionalitario que tiene como esencia la cuestión étnico-racial-cultural que supone la pertenencia a lo exclusiva y excluyentemente indio. "Aunque equivocados en las cifras, los intelectuales de los 20, con las excepciones de Basadre, García y otros operaban con la idea de una sociedad indígena en sus 4/5 partes mientras la ínfima fracción restante en el poder era blanca y criolla. Imperializado, oligárquico y rural, el Perú de entonces se normaba en el ejercicio de la dominación por un *patrón étnico excluyente*, mientras el funcionamiento de la sociedad traducía éste en la explotación, el aislamiento territorial, la desvinculación económica y comercial y en la reclusión étnica del mundo indígena a las alturas de los Andes."[138]

En un trabajo decisivo de la historiografía peruana de finales de la década de 1980, Alberto Flores Galindo afirma que la toma de conciencia acerca del indio ha sido el aporte más significativo de la intelectualidad peruana en ese siglo. "El indio ha inspirado a novelistas y poetas, motivado vibrantes ensayos, alegatos políticos y prolongadas investigaciones sobre el pasado. Pero este descubrimiento de lo obvio –la importancia de quienes han conformado el sector mayoritario en nuestra historia– inicialmente tuvo un contenido subversivo, en un país dominado por el racismo [...]. Frente a una idea contestataria como ésta, quienes no la compartían tenían dos opciones: combatirla o asimilarla."[139] Agregamos: lo que, a partir de los años veinte no se podía, era soslayarla.

Estos argumentos indigenistas, planteaban por primera vez en los años veinte marcarán profundamente la trayectoria de los indigenismos en sus diferentes vertientes, hasta nuestros días, sobre todo aquéllos que tratan el problema étnico definiéndolo desde el punto de vista de las "naciones indias".

[136] *Idem*, p. 100.
[137] *Idem*, p. 115.
[138] Franco, Carlos, "Nación Estado y clases: Condiciones del debate en los 80", en: *Socialismo y Participación*, Lima, Nro. 29 de marzo, 1985, p. 10.
[139] Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, Grijalbo/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993, p. 11.

Nación: patria y fuerza

> *"Se vive como se puede, no como se quiere o como se debe: y aquí están la razón y la dignidad de la fuerza".*
>
> Leopoldo Lugones

Antes de constituir una entidad jurídica, "toda nación es un hecho", afirmaba Leopoldo Lugones en la década de 1920. Quizá, como en ningún otro intelectual del período, la Gran Guerra marcó profundamente su pensamiento acerca de lo nacional, cuestión que fuera una obsesión pasional a lo largo de su vida.[140] La Primera Guerra Mundial profundizó la crítica al progreso, el racionalismo, el liberalismo y es en el pensamiento lugoniano donde esta mutación es más ostensible y militante. Varía el tratamiento y el ángulo de visión, pero no el problema de la definición nacional que adquirió una fisonomía definida en sus conferencias que, hacia 1913, dictó en el Teatro Coliseo y que fueran publicadas en 1916 con el nombre de *El Payador*.

¿Cómo piensa Lugones la nación, la nacionalidad, la patria y el patriotismo, en la primera década del siglo? Para Lugones, "nación" y "patria" son conceptos que en algunos casos se superponen, siendo el autor más afecto al segundo término. Lugones se acerca a la idea de nación desde los conceptos de libertad y justicia, haciendo una distinción entre "nacionalismo" y "patriotismo": "Patriotismo no quiere decir nacionalismo. Patriota es el que busca para su país el máximum de libertad y de justicia. Nacionalista, el que quiere el predominio de su país, aun a costa de la justicia y la libertad. Esto no es más que militarismo con otro nombre."[141]

[140] La nación fue objeto y pasión para Lugones. Se traduce en el plano literario, histórico, ensayístico, en la dimensión estética e ideológico-política. Inabarcable y frondosa fue su producción al respecto. Telurismo y revitalización del pasado gauchesco en una etapa en la que asocia su pertenencia al grupo anarquista *La Montaña* junto a Ingenieros y Payró, de esa época es, por ejemplo, *La Guerra Gaucha* (1905). En la posterior etapa "liberal", Lugones asocia la definición de lo nacional a los principios de libertad, justicia y democracia, que se traducen en la producción histórica tal como la *Historia de Sarmiento*, o bien en su ensayística respecto del problema central de la formación de la nacionalidad del período: la educación. Su *Didáctica*, producto de un encargo del Ministerio de Instrucción Pública durante la presidencia del Dr. Quintana, concentra buena parte de su concepción acerca de la nacionalidad y la patria.

[141] Lugones, Leopoldo, *Didáctica*, en *Antología de la Prosa*, Centurión, Buenos Aires, 1949, pp. 185-186. *Didáctica* fue publicada en 1910. Incluye reflexiones y escritos acerca de la

La patria es el territorio, la raza, el idioma y la tradición (o "comunión espiritual"), pero la nación es "una idea y es un hecho; *pero más todavía una idea*".[142] La relación patria-territorio es concebida en términos históricos, no geográficos o materiales: "Limitar, pues, la idea de patria a la conservación territorial, es empequeñecerla. [...] tampoco el amor a la patria aumenta o disminuye con la extensión de su territorio."[143] La dimensión política del concepto "patria" queda manifiesta en su objetivo: formar y educar para la argentinidad:

> "El mejor tipo de argentino será, pues, el que nos manifieste al hombre más libre y más justo posible, o sea también, al más patriota, si es cierto que la libertad y la justicia son los fundamentos de la patria y los elementos esenciales para la constitución de la raza superior a que aspiramos."[144]

En 1912, Lugones inició una larga estadía en Europa. En esos años fue un activo columnista del diario *La Nación*, artículos publicados posteriormente bajo el título de *Mi beligerancia*. En esas columnas siguió paso a paso la situación europea y la Guerra Mundial. La meticulosidad con que trata el problema europeo evidencia las inquietudes que lo habitan. La conflagración mundial no es observada desde la "ajenidad" o el exterior. Lugones buscaba en esos ejemplos el "espejo" donde debía mirarse la "joven democracia argentina".

Tres problemas son la bisagra de su consideración del problema nacional entre sus postulaciones de corte liberal y el sesgo nacionalista que irán adquiriendo en esos años: la relación nación-hecho, la relación nación-democracia y la relación nación-militarismo.

Durante la guerra, en la reflexión de Lugones sobre la patria cobra importancia la tematización del militarismo. Su crítica al militarismo como forjador de la patria confirma los valores de libertad y justicia como atributos indispensables de la nacionalidad, pero no los de la democracia, entendida ésta como participación ciudadana, en términos liberales, cuyo mecanismo es el sufragio universal. Su crítica al liberalismo y al racionalismo se hará más aguda y evidente hacia los años veinte.[145] La relación

reforma educativa elaborado por Lugones en 1903 a pedido del ministro de Instrucción Pública. Lugones ocupaba el cargo de Inspector General de Enseñanza Media, al que renuncia por desavenencias con respecto a la política gubernamental.

[142] *Idem*, p. 208. El énfasis es nuestro.

[143] *Idem*, pp. 208-209.

[144] *Idem*, pp. 211-212.

[145] Lugones aparece, en las palabras de su hijo y biógrafo, como de "ideas reaccionarias, el glorificador de la dictadura, el banderizo del totalitarismo, el azote de los descastados". Lugones, L. (h.), *Mi Padre. Biografía de Leopoldo Lugones*, Centurión, Buenos Aires, 1949, p. 185.

nación-militarismo, en estos escritos de la guerra, todavía reconoce un eco de sus tesis anteriores. Así, considera al militarismo, cuya expresión más acabada es el pangermanismo, "bárbaro" y "reaccionario".[146] Las primeras referencias lugonianas sobre el concepto de patria, remitían a la pertenecía a un territorio, a la raza, al idioma, pero –sobre todo– a factores espirituales que en última instancia se refieren a nociones de justicia y libertad inescindibles de la "civilización", cualidad inherente, según Lugones, a la idea de patria.

Poco tiempo después, en *La Organización de la Paz* planteaba un binomio que sería el eje de sus reflexiones posteriores: patria-fuerza. La patria deja de ser "una idea" y pasa a ser, primordialmente "un hecho". Vitalismo, fatalismo, crítica al racionalismo, al liberalismo y al socialismo se entrelazan en una trama ideológica en la que son advertibles los ecos del pragmatismo amoral de Maquiavelo y una concepción de la naturaleza humana heredera de Hobbes.[147] Taxativo y vehemente, no duda en afirmar que después de la guerra "Se vive como se puede, no como se quiere o como se debe: y aquí están *la razón y la dignidad de la fuerza*."[148] La vida, entonces, es un estado de fuerza ajeno a la razón y la voluntad.

De esta forma la nación deviene *Patria Fuerte*. La fuerza, la potencia, la soberanía, son los atributos centrales de Lugones para definir una nación en función de categorías de jerarquía, tradición, obediencia, en clara oposición al liberalismo. Lugones precisó de manera más acabada su noción de patria que esbozara en *La Organización de la Paz*, en sus conferencias públicas de 1923 organizadas por la Liga Patriótica Argentina (compiladas posteriormente con el título de *Acción*), para cobrar estatus y difusión definitiva a partir del "Discurso de Ayacucho", pronunciado en Lima en diciembre de 1924, reproducido íntegramente a pedido del autor en las páginas de *La Nación* en enero de 1925.

La patria, según Lugones, es una entidad que está por encima de los sistemas políticos y los gobiernos. Disocia así la nación de la democracia, antes filiadas en el sentido último del concepto de "patriotismo", como ya se ha visto. El objeto de la nación "no es la virtud sino el bienestar y la seguridad de sus hijos".[149] La idea más enfática respecto de la patria es su correlación con la fuerza y su condición imprescindible de "potencia":

[146] Lugones, Leopoldo, *Mi beligerancia*, Otero y García editores, Buenos Aires, 1917, p. 7.
[147] Lugones, Leopoldo, *La Organización de la Paz*, La Editora Argentina, Buenos Aires, 1925, p. 66.
[148] *Idem*, p. 7. El énfasis es nuestro.
[149] Lugones, Leopoldo, *La grande Argentina*, Editorial Babel, Buenos Aires, 1930, p. 68.

> "Antes de constituir una entidad jurídica, toda nación es un hecho. Este consiste en la realidad geográfica del territorio poseído por los nativos que lo habitan; y la posesión efectiva que consiste en la capacidad de dichos habitantes para subsistir dentro del territorio y defenderlo, transforma la realidad territorial y gentilicia en la entidad jurídica cuya administración y representación por un gobierno, establece la categoría política que denominamos nación. *Dicha categoría es, pues, una expresión de fuerza.*"[150]

Cuando la nación, además de poder subsistir, puede imponer su voluntad, "alcanza la categoría de potencia." Esta potencia no es sólo material sino moral: "La nación ejerce imperio jerárquico sobre todos los individuos [...] sin otra imitación que las que Ella misma haya querido establecer."[151] Su visión de la nación es corporativista, antiindividualista, y totalizante. La soberanía recorta la posibilidad de la nación y, en países como Argentina, la única fuerza capaz de garantizar la reproducción y conservación de la nación hacia lo externo y en lo interno son las Fuerzas Armadas. Lugones asocia la nación a su capacidad para ser potencia y ésta

> "es unas veces, obra del pueblo; otras de una minoría capaz; otras, de una institución decidida. Porque lo esencial no es que prospere una ideología o un sistema político, sino que *se salve la nación.*"[152]

Su idea de nación como "un absoluto al que el individuo se somete", se basa en una concepción organicista que reemplaza a la concepción liberal, articulada desde una idea de "sociedad" como producto del pacto entre individuos. Más allá de las derivaciones políticas de estos postulados (que serán tratadas más adelante), Lugones es quien jaquea explícitamente el consenso liberal sobre el que se asentaba la idea de nación en términos secularizados, directos, modernos.

Anatopismos y Continuidades

> "La patria es la soberanía de la continuidad"
>
> Víctor Andrés Belaúnde

Víctor Andrés Belaúnde[153] defiende la convicción de la existencia de una *peruanidad* definida y acabada, casi desde siempre. Sin embargo, cual

[150] Lugones, Leopoldo, *La Patria Fuerte*, Círculo Militar, Biblioteca del Oficial, Buenos Aires, 1930, p. 43. El énfasis es nuestro.
[151] *Idem*, p. 45.
[152] *Idem*, p. 63. El énfasis es nuestro.
[153] Víctor Andrés Belaúnde nació en Arequipa en 1883. Fue escritor, jurista, e internacionalista. Formó parte de la Comisión a cargo de la elaboración del Estatuto Electoral en

"bella durmiente", "el alma nacional o dormita o despierta para orientarse en el sentido de lo irrealizable o de lo equivocado."[154] Belaúnde lee la nación a través de referencias intelectuales heterogéneas, que sin embargo siempre tienen como apoyatura el pensamiento socialcatólico. Como la generación novecentista a la que perteneció,[155] "cruzan por sus páginas las influencias unas veces en apariencia antagónica, otras veces complementarias de Nietzsche, Spencer, Tarde, Taine, Renan y las de Guyau, Boutroux y Bergson."[156] Según el mismo Belaúnde en sus *Memorias*, también marcaron fuertemente sus reflexiones los regeneracionistas españoles y el concepto de "decadencia de occidente" de la obra de Spengler.[157]

Para Belaúnde el Perú "está enfermo". Retoma el diagnóstico de Alcides Arguedas[158] –entre otros contemporáneos– sobre el problema nacional pero, a diferencia de la generación positivista precedente, adjudica esta patología a otros motivos. Estos no son geográficos ni raciales: "la causa fundamental de los tropiezos y retardos en el desarrollo peruano radica en una equivocada constitución psíquica de la sociedad, en *una especie de incomprensión por individualismo, que ha impedido que surgiera una conciencia colectiva.*"[159] En el Perú no se han terminado de consolidar esos intereses colectivos, antes bien, la historia del Perú, según Belaúnde, es una sucesión de *anatopismos*. En símil e inversión del concepto "anacronismo", Belaúnde acuña el neologismo "anatopismo" "referido al error

1931. En 1932 fue uno de los impulsores de la creación de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú y fue su primer decano. También fue decano de la Facultad de Derecho de la PICP (entre 1943-1947). Posteriormente fue Director de la Academia de las Letras Peruanas, Director de la Academia Peruana de la Lengua, Presidente de la XIV Asamblea de las Naciones Unidas (1959), Embajador en Colombia y Ministro Plenipotenciario en Uruguay.

[154] *Idem*, p.14.

[155] La Generación peruana del novecientos, también llamada "arielista" o modernista, discutió las premisas positivistas de sus maestros (Deustua, Villarán) prohijando desde un neohumanismo espiritualista la reflexión sobre la dramática situación peruana a posteriori de la Guerra del Pacífico. Sus principales representantes fueron José de la Riva Aguero, Francisco y Ventura García Calderón, Oscar Miró Quesada, Víctor Andrés Belaúnde. Se nucleó en torno al *Mercurio Peruano*.

[156] Pacheco Vélez, César, "Las *Meditaciones Peruanas* de Víctor Andrés Belaúnde", en: *Libro Jubilar de Víctor Andrés Belaúnde en su octogésimo aniversario,* Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, 1963, p. 24.

[157] Cfr. Peña, Antonio, "José de la Riva Aguero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaúnde: visión y propuesta conservadora", en: Adrianzén, Alberto (ed.), *Pensamiento político peruano*, Desco, Lima, 1987, pp. 137-150.

[158] Arguedas, Alcides, *Pueblo Enfermo...*, 1909.

[159] Belaúnde, Víctor A., *Meditaciones Peruanas*, Compañía de impresiones y publicidad editores, Lima, 1932, p. 4. El énfasis es nuestro.

de importar recetas foráneas que no se avenían con la realidad peruana y habló de tendencias anatópicas, es decir, contrarias al mensaje de la tierra y el hombre."[160]

Belaúnde sostiene que la nación comienza a desplegarse en el Perú a partir de la Conquista, ya que el Tawantinsuyu, era una formación estatal mas no nacional. Las guerras de la independencia, si bien marcaron un hito importante en la constitución de una nueva estatalidad, desde el punto de vista de los ideales colectivos generaron "un proceso de 'desintegración' y 'desorientación' nacional" que la Guerra del Pacífico, lejos de salvarlo, profundizó.[161]

El escritor del *Mercurio Peruano* intenta trazar un programa de orden ético-espiritualista para dar cohesión y reorientación a esa *peruanidad*, que él define como el conjunto de caracteres que "hacen del Perú una Nación, una Patria y un Estado."[162] Una esencia que subyace pero no se expresa, de allí que su fórmula sea *unificación por adentramiento.*[163]

Ese "adentramiento" no podía soslayar dar respuestas al problema indígena. La Independencia no ofreció, según el autor, un programa agrario alternativo o diferenciado sustancialmente respecto del orden colonial y durante la República sólo se amplificaron las tendencias anteriores.[164] Si la asignatura pendiente es el tratamiento del problema agrario, éste no agota la "cuestión indígena" ni el problema nacional. Aun con las diferencias étnicas, geográficas, regionales, la nación peruana, es –sin embargo– una entidad incontrovertible:

> "La unidad nacional del Perú [...] es una realidad: nuestro deber [...] es mantenerla. Para los románticos e idealistas, la nación es una persona, un arquetipo, una categoría, una forma superior de solidaridad humana; para los positivistas es, por lo menos, un hecho, y nada habla con más elocuencia que los hechos. El único problema por resolver es el de encontrar la fórmula por la cual esa unidad sea más justa, sea más rica, sea más fuerte."[165]

[160] Pacheco Vélez, César, *op. cit.*, p. 19.
[161] *Idem*, p. 39.
[162] "El Perú y Peruanidad no son términos equivalentes e intercambiables. [para Belaúnde] el Perú es el ente, la Peruanidad es la esencia. El Perú es aquello que han determinado la geografía, la historia, el hombre. La Peruanidad es el vínculo espiritual que confiere a ese ser concreto una fisonomía propia, un alma colectiva, una vocación hacia un destino personal e intransferible". Llosa, Jorge, "Víctor Andrés Belaúnde y la Peruanidad", pp. 71-72.
[163] Belaúnde, Víctor A., *Meditaciones Peruanas*.. pp. 87-88. El énfasis es nuestro.
[164] *Idem*, p. 31.
[165] *Idem*, p. 76.

En su interlocución-controversia con la obra de José Carlos Mariátegui (que se tratará mas adelante) le critica el acentuar tendenciosamente los contrastes geográficos y raciales. La intención de Belaúnde, en cambio, es reforzar los elementos de síntesis, de cohesión generalmente anclados en la conquista y, la hispanidad.

La unidad nacional "supone un doble proceso de diferenciación e integración": "para el primero podemos aceptar el simple y exclusivo proceso racial. La diferenciación más que a elementos biológicos responde a elementos económicos y a las tradiciones históricas."[166] En el plano de los elementos simbólicos y espirituales de la nacionalidad, advierte la necesidad de plantear el núcleo del "alma nacional" peruana:

> "Hay en cada cultura una forma o esencia que está constituida por valores superiores, y hasta una materia compleja que es la *psicología de cada nación,* influida por la herencia, por el factor geográfico y por la estructura económica. *Los valores espirituales asumen y transfiguran los elementos que constituyen la corporeidad de una nación*"[167]

Estos factores espirituales son –para Belaúnde– una realidad palpable e inequívoca en el Perú, aun cuando deban apuntalarse y expandirse en el futuro. De allí que el autor considere imprescindible trazar una "filosofía constructiva" que oriente y contribuya a cristalizar esos elementos nacionalitarios aún no desplegados en su totalidad. Esa filosofía constructiva, elemento cohesionador por excelencia es, para el escritor del *Mercurio Peruano*, la religión católica: "Esta *unidad de religión es la base de la unidad nacional, que sin ella, acaso, no existiría.*"[168]

Si el elemento constitutivo fundamental es la religión católica, el origen de la nacionalidad peruana está filiado a la conquista y colonización, que si bien rescata elementos centralizadores "estatales" del Tawantinsuyu, adquiere contornos y definición sólo a partir de la evangelización. En el proceso de configuración e identidad nacional, la cultura europea ha asimilado elementos de las sociedades autóctonas, esto ha producido esa "síntesis viviente" que es la esencia de la nación.

Según el escritor socialcristiano, esa *peruanidad* es advertible en los orígenes mismos de la época colonial, sobre todo en las manifestaciones artísticas y literarias: "Nuestra cultura, en su iniciación, es esencialmente

[166] *Idem*, p. 87.

[167] Belaúnde, Víctor Andrés, *Síntesis viviente*, Edic. Cultura Hispánica, Madrid, 1950, pp. VII-VIII. El énfasis es nuestro.

[168] Belaúnde, Víctor A., *Meditaciones Peruanas*, Compañía de impresiones y publicidad editores, Lima, 1932, p. 122. El énfasis es nuestro.

americana; nacionalista, no sólo porque el objeto absorbe y colora definitivamente las obras, sino por la simpatía que se establece entre el misionero y el indio: unión que produce una especie de *mestizaje espiritual*."[169]

Es clara la intención de Belaúnde de trazar grandes arcos de continuidad en el proceso constitutivo de la nacionalidad, buscando referencias, mojones y figuras que sinteticen el carácter de lo peruano. Este carácter nacional es un hecho que no debe ser cuestionado aunque crea necesario contribuir a la cristalización y a la conservación del mismo. En esta dirección, elabora esa "filosofía constructiva" para dar respuesta a la crisis del modelo ideológico y político del liberalismo y a la difusión de las ideas socialistas. Siguiendo a Vasconcelos, traza tres momentos en la evolución del pensamiento hispanoamericano: una etapa de preocupación esencialmente política (independencia), una segunda de preocupación económica y una tercera de orientación estética:

> "En la etapa política y económica esa fórmula la dio el credo liberal [...]. En el período estético ese liberalismo se humaniza con matices socialistas en el problema social y se decora con cierto panteísmo evolucionista en el problema filosófico. Hoy sentimos la exigencia de respuestas más afirmativas a nuestra ansia de ideal y a nuestros impulsos de acción y lucha. La ideología liberal está muerta [...] el individualismo y el economicismo carecen de sentido de comunidad [...] y son incompatibles con la justicia social."[170]

La alternativa a este estado de cosas es –para Belaúnde– el crear o, mejor, recrear esa esencia inherente a la nacionalidad: el catolicismo, habida cuenta que "la vida de familia, la fuerza de ciertas disciplinas o nexos sociales necesarios, la preservación de lo que podríamos llamar nuestra *superconciencia,* se deben a la obra silenciosa de los principios religiosos."[171] Y no sólo se volvía un problema intelectual sino un urgente problema político. Hacia finales de la década abogó por la creación de un "gran partido nacional, sin exclusivismos ideológicos, con sólo un ideal: salvar al Perú."[172]

[169] *Idem*, p. 142. El énfasis es nuestro.
[170] *Idem*, p. 279.
[171] *Idem*, pp. 281-282.
[172] Belaúnde, V. A., "La necesidad de una filosofía constructiva", en: *La Realidad Nacional*, Segunda parte, p. 295.

"Genius loci" y civismo

> *"Me hice historiador porque la historia, es en las naciones modernas, la forma renovada de la epopeya: eterna fragua de mitos creadores."*
>
> Ricardo Rojas.

Ricardo Rojas diseñó toda una filosofía de la argentinidad que aborda los más variados tópicos –desde la educación hasta los espacios públicos–, obra que conforma una unidad que va desde *Blasón de Plata* hasta su plan estético plasmado en *Eurindia*, en los años veinte. Rojas es, quizás como Vasconcelos, un hombre del "largo siglo XIX", un humanista que aun cuando intente y hasta consiga recortar objetos específicos, pretende abordar los más diversos saberes en el ámbito de la cultura.

Rojas revisó la tradición decimonónica, intentando reconsiderar la argentinidad a partir operaciones de síntesis entre el pasado y el presente, lo rural y lo urbano, lo singular y lo universal. De allí que exprese: "dentro de ese crisol, caben fundantes humanos que aceleran las nuevas formaciones. Para nosotros, como para todos los pueblos de América hispánica, esos fundantes han sido: el *indio*, común a todo el continente, y el *español*, creador de la primera estructura europea de las ciudades de América."[173] La metáfora del crisol, recurrente en su obra, es representativa de una vocación sintética y armonizadora de aquellos elementos conflictivos y diversos de la nación y la modernidad. Retomó al último Sarmiento para invertir esa tradición: ya no "civilización y barbarie" sino "exotismo e indianismo". El "otro" de la nación ya no está en los límites de su territorio, no es espacial sino cultural, ya que está "fuera" de la cultura común:

> "Por eso yo diré en adelante: *el Exotismo y el Indianismo*, porque esta síntesis que designa la pugna o el acuerdo entre lo importado y lo raizal, me explica la lucha del indio con el conquistador por la tierra, del criollo con el realista por la libertad, del federal con el unitario por la constitución y hasta del nacionalismo con el cosmopolitismo por la autonomía espiritual."[174]

[173] Rojas, Ricardo, *Historia de la Literatura argentina. Ensayo Filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, Losada, Buenos Aires, 1948, Tomo I, p. 102.

[174] Rojas, Ricardo, *Blasón de Plata. Meditaciones sobre el abolengo de los argentinos*, Losada, Buenos Aires, 1954, Tercera Edición, p. 104. Esta obra fue publicada originalmente por el diario *La Nación*, como ofrenda al Centenario. Fue reeditada por M. García en 1912, J. Roldán en 1922 y por Losada en 1941. Se cita la Tercera Edición de Losada.

El rescate de lo indiano va recorriendo el relato de Rojas desde la conquista hasta la independencia. En cada momento el autor encuentra señales que cristalizan en el "mito-misterio" que se funde en la "tierra indiana".

La Restauración Nacionalista[175] es la obra del período previo a la Guerra en la que Rojas despliega con mayor profundidad el problema nacional. "Patria", "patriotismo", "Nación", "nacionalidad" y "nacionalismo", son objeto de definición y conceptualización. "Patria" y "nación" no son sinónimos para Rojas. Esta diferencia, esbozada en los años diez, será profundizada en los años veinte, precisamente porque parte de la polémica acerca de lo nacional se dirimió en torno a la precisión de esos términos. Para Rojas, la patria es una idea elemental de nación, anterior a la misma, más que un concepto apropiado desde la voluntad y la razón, es sólo un sentimiento:

> "El patriotismo, definido de manera primaria, es el sentimiento que nos mueve a amar a la Patria. La Patria es originalmente un territorio; pero a él se suman nuevos valores económicos y morales, en tanto los pueblos se alejan de la barbarie y crecen en civilización. Por consiguiente, a medida que el hombre se civilice ha de ser un sentimiento que se razone."[176]

"Patria" llega a coincidir con "Nación" a través de un proceso histórico y civilizatorio. El patriotismo en sus formas elementales es "instinto puro". Con el asentamiento de las sociedades en las ciudades, esta pertenencia asume otro significado: *terra patria*, como el suelo santificado por las tumbas de los antepasados, constituyéndose así lo que Rojas denomina "patriotismo religioso". Patria y nación coinciden a partir del "patriotismo político", es decir, del civismo.

Para Rojas, la nacionalidad alcanza su pleno desarrollo, en el tiempo, históricamente y en estrecha relación con el concepto de civilización, expresión de la "personalidad colectiva":

> "la conciencia de nacionalidad en los individuos debe formarse por la conciencia de su territorio y la solidaridad cívica que son la *cenestesia*

[175] Esta obra fue realizada sobre la base del Informe al Ministerio de Instrucción Pública (1909), producto de un encargo del gobierno para analizar los sistemas educativos europeos y hacer una propuesta de reforma en Argentina. La primera parte es una descripción de los sistemas educativos europeos; la segunda está compuesta por reflexiones sobre la modernidad y sus peligros, una revisión crítica de la educación argentina y unas bases para su "renacimiento nacionalista".

[176] Rojas, Ricardo, *La restauración nacionalista*, en *Obras de Ricardo Rojas*, Tomo I, Librería "La Facultad", Juan Roldán y Cía., Buenos Aires, 1922, pp. 54-55.

colectiva, y por la conciencia de una tradición continua y de una lengua común que la perpetúa, lo cual es *memoria colectiva*."[177]

La memoria, la continuidad, las identidades forjadas como eras geológicas, son los caminos del reencuentro con una nacionalidad identitaria que se ha ido desenvolviendo históricamente hasta llegar a una modernidad (el "cosmopolitismo", en palabras de Rojas) que amenaza con borrar y desvirtuar esos antecedentes. En sus términos, existe una labor nacionalista, inconclusa y urgente que completar en la Argentina. La educación es la vía más efectiva para lograrlo, pero para ello se debe superar la impronta positivista, cosmopolita y materialista vigente. Ricardo Rojas –como José Vasconelos– proyecta un plan cultural que trasciende la educación formal para abarcar tópicos que se refieren a las formas, usos, costumbres, iconografía y símbolos de la vida cotidiana. Se propone restaurar el peso específico del pasado para detener o mitigar la entropía de las sociedades modernas.

En obras posteriores, el binomio "exotismo-indianismo" devino "Eurindia", reforzándose el tratamiento del problema nacional a partir de la Primera Guerra. De este período, obras tales como *La Argentinidad* (1916) y –sobre todo– su *Historia de la Literatura Argentina* (1917-1922) son una puesta en práctica de las líneas de pensamiento hasta aquí esbozadas. De su producción de los años veinte, la obra que expone de manera más directa el problema nacional es *La Guerra de las Naciones*, trabajo escrito durante la Primera Guerra Mundial. "Todo nacionalista es implícitamente un patriota; pero no todo patriota puede considerarse nacionalista...", afirma Rojas en la Meditación II.[178] El autor lo sostiene a partir de la diferenciación entre el "yo individual" y el "yo colectivo", que en última instancia es el sentimiento de pertenencia que se funde en la "cenestesia colectiva".[179] Unida a lo anterior está otra definición del nacionalismo que, por la negativa, va trazando la identidad del fenómeno nacional en el país: "el 'nacionalismo' no es el 'imperialismo', ni éste es una evolución forzosa de aquél".[180] Rojas define al "imperialismo" como "paranoia de los pueblos", "delirio sistemático", "megalomanía". Es, en última instancia, una patología de las naciones, una malformación del espíritu nacional.[181] Si en el concierto de las naciones centrales, el imperialismo

[177] *Idem*, p. 61.
[178] Rojas, Ricardo, *La guerra de las naciones*, Librería "La Facultad", Juan Roldan y Cía., Buenos Aires, 1924, p. 88.
[179] *Idem*, pp. 90-91.
[180] *Idem*, p. 112.

ha desbordado a las naciones, para Rojas en Argentina las tareas del nacionalismo deben dirigirse "hacia adentro", también, por "adentramiento", como señalaba Belaúnde.

Sin abandonar la metáfora biologista en la conceptualización de las naciones ("verdaderos seres sobreorgánicos y conscientes que se adaptan al medio, se nutren, piensan y a veces ponen en peligro su vida") hay un intento de revisar las interpretaciones positivistas tan frecuentes. La operación es doble: por un lado, reforzar el carácter espiritual del "alma nacional" y, por otro, recolocar al civismo como patrón virtualmente inclusivo, por encima de las fatales composiciones raciales de la nación.

El concepto rector de su obra y la clave de interpretación de la nación, es el de *genius loci*, desplegado en las páginas de *Eurindia*, según Rojas, el nombre creado por Europa y las Indias, pero que ya no es de las Indias ni de Europa, aunque está hecho de las dos: "es el nombre del nuevo misterio etnogónico, y la Argentina es, sin duda, el órgano más fecundo de tal creación."[182]

Raza e idioma serán las columnas que definen la simpatía americana y la arquitectura de las nacionalidades. Rojas aborda el problema del idioma advirtiendo que no es una cuestión que pueda reducirse al plano "filológico", ya que el lenguaje lleva impreso el genio social del pueblo que lo utiliza. "El idioma es signo caracterizante de nacionalidad, pero no el único [...] pues siendo las palabras simples símbolos del pensamiento, su vida depende de la asociación de las ideas y del ritmo del pensamiento: la psicología y la cultura de cada pueblo imponen a su idioma en función literaria, contenido propio y arquitectura personal."[183] Esta idea inmanentista y místico-teosófica de lo raigal y las consideraciones acerca del idioma serán los elementos centrales del *genius loci*, que es lo que explica y da carácter a su idea-construcción de *Eurindia*:

> "Sobre la roca primordial de la tradición indígena adherida a la tierra, ha habido algo de cataclismo neptuniano en la colonización española que nos vino del mar; algo de cataclismo plutónico en la emancipación patricia que irrumpió como fuego cósmico de las entrañas sociales; y algo de aluviónico en la progresiva definición de nuestra cultura moderna, que

[181] *Idem*, p. 14.
[182] Rojas, Ricardo, *Eurindia. (Ensayo de estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas)*, en: *Obras de Ricardo Rojas*, Tomo V, Librería "La Facultad", Juan Roldán y Cía., Buenos Aires, 1924.
[183] *Idem*, p. 74.

da con la inmigración cosmopolita un nuevo elemento para el simil. Eso es lo que me place llamar: El símbolo de la tierra."[184]

Eurindia es el producto simbiótico de una conciliación que se plasma en lo estético a través de cuatro momentos históricos decisivos: la indianidad, la colonia, la independencia y el cosmopolitismo. A su vez, territorio, raza, tradición y cultura, son también los momentos expresivos de los estadios que se van cumpliendo en la consecución de los atributos de la nacionalidad, ya que la cultura supone un "cuerpo de instituciones políticas, de doctrinas filosóficas y de símbolos emocionales, que dan a la nación conciencia de sí misma."[185]

Aunque Rojas se esfuerce por incorporar el elemento liberal a su interpretación, el grueso de su obra de los años veinte se dirige a descifrar (y construir) en un registro esencialista una idea de la nación argentina más cercana a la tradición del *volkgeist* que a la liberal francesa. Sin embargo, distará de las interpretaciones más autoritarias, ya que –como se analizará posteriormente– intenta combinar, aun muy tensionadamente, esa idea esencialista de nación con la ciudadanía política.

"Grandes problemas nacionales": tierra y raza

> "La noción de patria, es un concepto que todos creen tener y que muy pocos son capaces de definir."
>
> Andrés Molina Enríquez

La obra *Los grandes problemas nacionales*[186] de Andrés Molina Enríquez[187] [1868-1940], fue publicada un año antes del levantamiento de Madero. Quizás llame la atención la incorporación de una obra anterior a la Revolución y que no guarda relación con el clima crítico posbélico en el que

[184] *Idem*, pp. 114-115.

[185] Citado por: Moya, Ismael, "Ricardo Rojas, el argentino esencial", p. 292, en: *Revista Iberoamericana...*, pp. 283-309.

[186] Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, Imprenta de A. Carranza e Hijos, México, 1909. [Aquí se cita la su décima edición: Era, México, 1999].

[187] Nació en Jilotepec (Estado de México) en 1864. Estudió Jurisprudencia recibiéndose en 1901. Por esos años, participó en el periódico *La Hormiga* y escribió sus primeros opúsculos. El primer trabajo que trasciende es "La Reforma y Juárez" (1906). Por él Genaro García lo invitó a integrarse al Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía como profesor de Etnología (1907). Como muchos intelectuales marginados del porfirismo, apoyó la candidatura de Bernardo Reyes, como eventual sucesor de Díaz. Su obra *Los grandes problemas nacionales* fue publicada por Reyes, quien no pudo alcanzar la presidencia. Al principio no adhirió a Madero ni a la Revolución, por más que planteaba la perentoriedad de

estamos situados. Su inclusión no es caprichosa, ya que la obra tuvo una influencia importante entre caudillos militares, políticos e intelectuales de la revolución mexicana.[188] No tuvo en el momento de su publicación, ni el éxito, ni la repercusión, ni el favor que otras tuvieron al calor de los fastos del Centenario del "Grito de Dolores". Desde la cárcel, en 1911, su autor explica no sin algo de decepción: "en la mayor parte de las batallas que he librado, el derrotado he sido yo, pero así y todo he logrado llamar la atención general hacia los problemas que la repetida transformación entraña y enfrentar resueltamente al país con esos problemas."[189]

Fiel al lenguaje y la hermenéutica positivista, Molina Enríquez articula una original flexibilización de esas referencias. Desde su primer opús-

cambios estructurales, pero luego se comprometió con el proyecto de Madero que, sin embargo, consideraba insuficiente. Elaboró el Plan de Texcoco (1911), considerando la traición de las promesas de Madero. El plan era subversivo y revolucionario: -fraccionamiento de las grandes propiedades; -libertad de importación y exportación de cereales; -protección y gradual disolución de rancherías, pueblos y tribus; -supresión de jefes políticos; regulación del trabajo a salario o jornal. Pese a la adhesión de Zapata al Plan, resultó un fracaso. Tras el golpe de Huerta, fue comisionado por éste para realizar algunos proyectos de ley. En 1910 ya había ganado una diputación y en 1911 se presentó como candidato a la gubernatura del Estado de México. En 1913 se postuló como vicepresidente de la nación por el Gran Partido Liberal Republicano.
Ocupó diversos puestos como asesor: abogado consultor de la Dirección Auxiliar de la Comisión Nacional Agraria (1916) y de la Dirección de Aguas de la Secretaría de Agricultura y Fomento (1917), de la Caja de Préstamos para Obras de Irrigación y Fomento (1919) y de la Secretaría de Gobernación (1922). Fue asesor del Congreso Constituyente de 1917. Fue Jefe del Departamento de Legislación y Política Hacendaria (1920) y ocupó otros tantos puestos estatales por breves lapsos hasta 1935. "Los cargos eran de corta duración [...] y para subsistir Molina Enríquez debía llenar huecos dando sus clases de Etnología o, en el mejor de los casos, dirigiendo ese departamento en su fiel Museo Nacional." Basave Benítez, Agustín, *México Mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, FCE, México, 1992, p. 49. Los datos biográficos fueron tomados de Molina Enríquez, Alvaro (prólogo) *Antología de Andrés Molina Enríquez*, Oasis, México, 1969.

[188] "Los revolucionarios se educaron en este libro y con él formaron un arsenal ideológico, que luego se plasmó en los documentos más importantes de la Revolución, particularmente, la Ley del 6 de enero de 1915, obra de Luis Cabrera, y el artículo 27 de la Constitución, en cuya elaboración participó el mismo Molina Enríquez." Córdoba, Arnaldo, "El pensamiento social y político de Andrés Molina Enríquez", prólogo a *Los grandes problemas nacionales y otros textos, 1911-19*, Era, México, 1999, pp. 11-68. Según Brading, "el libro encontró una audiencia selecta en los EEUU, influyó en estudiosos tales como G. M. McBride y Frank Tannenbaum y su influencia sobrevive incluso hasta nuestros días en los trabajos de Erick Wolf, Francois Chevalier y Enrique Florescano." Brading, David, "Darwinismo social e idealismo romántico. Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana", en: *Mito y profecía en la historia de México*, Vuelta, México, 1994, p. 175.

[189] Molina Enríquez, Andrés, "Las derrotas de Degollado", penitenciaría de México, 30 de octubre de 1911, en: *Los grandes problemas nacionales y otros textos, 1911-19*, Era, México, 1999, p. 454.

culo *El evangelio de una nueva reforma* [1895] sienta la piedra angular de lo que sería su concepción mestizófila: el maridaje entre raza y nacionalidad. Su idea de nacionalidad etnológica es el antecedente de sus tesis sobre el mestizaje.[190]

Si bien esto marca más continuidades que rupturas, Molina Enríquez realiza dos operaciones que ubican el problema nacional y étnico de una manera original. Revisa la historia del país en función de un doble conflicto (social y de razas). Con una particular reelaboración de las ideas de Haeckel y Gumplowicz, analiza la historia de México, que remonta a la Conquista, para resaltar la complejidad de la evolución racial mexicana, que cruza con la económico-social al atender muy enfáticamente el problema de la estructuración de tenencia de la tierra.

Su concepto de raza es menos biologista y somático que los más duros ensayistas darwinistas en boga en América Latina por esos años. Por "raza" entiende: "Un conjunto de hombres que por haber vivido largo tiempo en condiciones iguales de medio, han llegado a adquirir cierta uniformidad de organización, señalada por cierta uniformidad de tipo."[191] Si bien las características orgánicas están presentes, el autor imprime siempre un aspecto sociológico en su consideración.

Para el abogado de Jilotepec, la patria, aun considerada un organismo que evoluciona por "agregación" y "selección" es, sin embargo, la unidad de "ideales":

> "las condiciones orgánicas de vida humana conducen en todos los agregados humanos, a cierta identificación de hechos, de sentimientos y de ideas que generan lo que hemos llamado el *ideal* [...]. El ideal responde a una sustancia, a la unidad de origen, de religión, de tipo, de costumbres, de lengua, de estado evolutivo y de deseos, de propósitos y de aspiraciones [...]. Un pueblo, una sociedad, o un Estado, no llegarán a ser una patria, sino hasta que entre todos los grupos y unidades componentes, exista la unidad de ideal."[192]

Llama la atención sobre las heterogeneidades, desigualdades y asimetrías en México, concluyendo que la construcción de la nación mexicana debe atender a seis problemas: "1) la unidad de origen, a la que se llegará cuando los criollos 'se disuelvan' en ella. 2) la unidad de religión: para lo cual no falta mucho ya que todos los grupos raciales en México son –a su manera– católicos, 'aquí sólo habría que vencer el anticlericalismo

[190] *Idem*, p. 53.
[191] Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, p. 103.
[192] *Idem*, p. 375.

liberal de los mestizos'; 3) la unidad de tipo, que se logrará con el mestizaje y la fusión de razas; 4) la unidad de costumbres para lo cual es imperativo contrarrestar la influencia extranjera y *estimular el adentramiento hacia la cultura mexicana*; 5) la unidad de lenguaje: en este sentido sólo el castellano es el canal de la homogeneización y, por ende, de educación; 6) la unidad del estado evolutivo: que supone 'adelantar' a indios y mestizos y 'retrasar' a los criollos."[193] Nuevamente, se encuentra la idea de "adentramiento", de definición del "otro" interno, de unidades y homogeneizaciones.

Hasta aquí, Molina permanece en los parámetros epocales tanto en la conceptualización cuanto en los diagnósticos. Sin embargo, se aleja de ellos al establecer un conjunto de correspondencias entre las razas y la ubicación social. Construye una estratificación que muestra el desequilibrio socioétnico del país:[194] "Por ahora nuestro cuerpo social es un cuerpo desproporcionado y contrahecho, del tórax para arriba es un gigante, del tórax hacia abajo, es un niño".[195] El autor de *Los grandes problemas nacionales* cree que es el mestizo la posibilidad de la síntesis. Pendularmente, el mestizo es considerado como raza y como clase y caracterizado como una suerte de burguesía liberal. ¿Por qué el mestizo?:

> "El indio es superior al blanco por su adaptación y selección al medio; el blanco es superior, en cambio, por su más adelantada 'evolución'. El mestizo reúne en sí ambas cualidades: tiene la resistencia y adaptación del indio, la actividad y el progreso del blanco. Por eso su carácter no puede ser más firme, ni más poderoso [...]. Lleva, por una parte a la acción; y por otra a la elevación del objeto en la acción misma. Apenas puede encontrarse un mestizo que no tenga propósitos."[196]

En México la nacionalidad no ha llegado a cuajar, ya que ese "ideal" al que hace referencia Molina, habita en los mestizos, aún subalternos y marginales del centro de la política y la economía. No habita en los indios, por su sumisión servil, ni el los criollos que sólo buscan su propio beneficio, con un sentimiento de cortesanos y un mezquino "sentimiento de autoridad". Pero es en el lugar social (más que étnico) de los mestizos donde Molina encuentra la llave de explicación de su homogeneidad:

[193] Basave Benítez, Agustín, "El mito del mestizo: el pensamiento nacionalista de Andrés Molina Enríquez", en: Noriega Elío, Cecilia (edit.) *El nacionalismo en México*, El Colegio de Michoacán, México, 1992, p. 233.

[194] Su esquema se tratará en el apartado siguiente.

[195] Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*.., p. 304.

[196] Molina Enríquez, Andrés, *op. cit*, en: Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, FCE, México, 1996, p. 216. [Primera edición, COLMEX, 1950].

"los mestizos tenían el mismo ideal"; desprenderse de los demás elementos de raza y sobreponerse a ellos."[197]

Aunque considere al "mestizo" el núcleo unificador del "alma nacional", lejos está del autor el considerar las soluciones sólo en el plano socioétnico. Cuando plantea la necesidad de dotar de recursos a los mestizos, propone una reestructuración de la tenencia de la tierra, ya que en su análisis todas las revoluciones de la historia mexicana han tenido como motor la demanda de la tierra de los mestizos. En este sentido afirma:

> "En nuestro país toda restricción de la propiedad privada que ayude a la formación, a la constitución y consolidación de nuestra nacionalidad, en tanto no ahogue la propiedad privada, será constitucional y por lo mismo legítima."[198]

Con esa convicción colaboró en la redacción del artículo 27 de la Constitución de Querétaro y escribió profusamente en su defensa contra los ataques de "comunista" de que era objeto, como se desarrollará en el capítulo siguiente.

Es ostensible que el imperativo molineano, ya en los años veinte, está puesto en canalizar las fuerzas desatadas por la revolución. Muy lejos de estimularlas, se propone "ordenarlas" . Son los gobiernos revolucionarios y los hacendados hacia quienes se dirigen sus propuestas:

> "Yo me atribuyo ciertamente el mérito de haber orientado por veinte años de trabajo incesante, la atención de todos los movimientos sociales hacia la propiedad como fuente de origen; pero a quienes quisiera yo convencer a gritos y a quienes he tratado de favorecer por la fuerzas es a los hacendados. Los hacendados nacionales no comprenden que, como está pasando en Morelos, las fuerzas populares encontrarán más llano y sencillo ocupar las tierras que pagarlas"[199]

Nuevamente es la búsqueda de la unidad, la homogeneidad y la homeostasis la obsesión que mueve a las interpretaciones. También el equilibrio y, hoy se diría, la "gobernabilidad". Molina defendió la necesidad de una dictadura fuerte antes de la Revolución y sus ideas políticas, que se desarrollarán más adelante, desplazan esa reflexión a la de un estado fuerte, adelantándose, también, al marcado presidencialismo posrevolucionario. Y, en este sentido, la obra de Molina Enríquez es particular-

[197] Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales..*, p. 109.
[198] *Idem*, p. 180.
[199] Molina Enríquez, Andrés, *Filosofía de mis ideas agrarias. Contestación al folleto del señor licenciado Don Wistano Luis Orozco,* 3 de noviembre de 1911, en: *Los grandes..*, p. 461.

mente sugestiva (y, en algún sentido, profética) ya que está escrita *antes* del inicio de la Revolución pero en un momento de alta conflictividad social que da cuenta de esa crisis que él, como pocos en 1909, percibe de manera inminente. Pensando en una salida institucional a esa crisis, nuevamente, está presente la "salvación de la nación":

> "Y si toda esa doctrina política, contraria a la naturaleza, se predicara en paz, con moderación, compostura, la acción de los jacobinos resultaría científicamente reprochable, pero moralmente digna de respeto. Pero entre ese partido, cuya arma de convicciones el dicterio, y la sombra de fantasma del partido político clerical, debe surgir, y surgirá, un partido nuevo, de orden, de paz, que estudie con independencia los verdaderos intereses del país y que tenga por FIN SUPREMO *LA SALVACION DE NUESTRA NACIONALIDAD*."[200]

Forjando patria

> "Para incorporar al indio no pretendamos 'europeizarlo' de golpe; por el contrario, 'indianicémonos' nosotros un tanto..."
>
> Manuel Gamio

En el contexto de la Revolución Mexicana, un intelectual que enfatiza el estudio, el conocimiento y la consideración del indio en la sociedad mexicana, es el antropólogo y sociólogo Manuel Gamio.[201] Puede afirmarse que es el más indigenista dentro de la omnipresente corriente mestizófila que, como se ha visto, desarrolló Molina Enríquez y tendrá sanción definitiva con Vasconcelos. Considerado el padre del indigenismo interamericano y fundador de los estudios de antropología social en México, Gamio sintetiza la vertiente más reivindicadora del sustrato indígena en

[200] Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes...*, p. 389.

[201] Decidido mentor de la Dirección Nacional de Antropología (creada en 1917), la primera de América Latina, fue su director entre 1917 y 1924. Este período es, además, su momento más fértil respecto de sus descubrimientos e investigaciones arqueológicas: Chalchiuites en Zacatecas, Azcapotzalco y los restos del Templo Mayor en la Ciudad de México, explotación y restauración de la Ciudadela de Teotihuacan, y por su impulso, desde la Dirección de Antropología, el descubrimiento y restauración de Chichen Itzá. Producto de estas actividades publica, en 1922, una obra fundacional para el conocimiento de las culturas prehispánicas: *La población de Valle de Teotihuacan*. Al asumir la presidencia Plutarco Elías Calles (diciembre de 1924) fue nombrado Subsecretario de la Secretaría de Educación Pública, pero por desinteligencias con el Secretario (José M. Puig Casauranc) Gamio renunció al cargo marchándose a EEUU y luego a Guatemala para una investigación en conjunto con la *American Archeological Society*. En 1929 volvió a ejercer la función pública en diferentes dependencias, sobre todo -desde 1942- la dirección del Instituto Indigenista Interamericano.

la conformación de la nación mexicana. Para Gamio, México no se ha conformado como nación, como en el resto de América Latina, en la que "Existen pequeñas patrias y nacionalismos locales. ¿Pueden considerarse como patrias y naciones, países en los que los dos grandes elementos que constituyen la población difieren fundamentalmente en todos sus aspectos y se ignoran entre sí?"[202]

Gamio responde negativamente. Define la nación a partir de la unidad étnica, lingüística (admitiendo la existencia de lenguas y dialectos secundarios), la unidad espiritual "y el recuerdo del pasado, con todas sus glorias y todas sus lágrimas, lo atesoran los corazones como una reliquia: la tradición nacional, ese pedestal arcaico donde se yergue la Patria [...]. La fuerza misteriosa que agrupa a la materia y se opone a su desintegración."[203] Para Gamio ninguno de estos datos está presente en la sociedad mexicana. Si la unidad étnica y lingüística son factores más reacios a la acción intelectual y política, su tarea intelectual se va a centrar en contribuir a la unidad cultural de la nación, a través de la recuperación de un pasado en el que las civilizaciones prehispánicas podían aportar gloriosos pedestales para su reconstrucción.

Lo anterior –como se desarrollará más adelante– marca una continuidad (la necesidad de "homogeneizar" la nación) pero también rupturas con el pensamiento anterior. El problema de la "incorporación" del indio tiene una larga tradición de pensamiento en México, que puede remontarse a la colonia. Sin embargo, aun en las tradiciones más "lascasianas", la incorporación era considerada unidireccionalmente (hacia la cultura dominante) sin reconocer atributo alguno rescatable de las culturas originarias. Molina Enríquez propone que esa integración cultural para salvar el "cisma cultural" mexicano, debe tener por lo menos dos direcciones:

> "Para incorporar al indio no pretendamos 'europeizarlo' de golpe; por el contrario, 'indianicémonos' nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida con la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible."[204]

La cultura material y simbólica, el arte, la medicina, la arquitectura, de las culturas indígenas que Gamio analiza y desagrega, persiguen el fin último de un conocimiento que debe ser tanto científico como de divul-

[202] Gamio, Manuel, *Forjando Patria,* Porrúa, México, Cuarta edición, 1992, p. 7. [La primera edición es también de Porrúa, México, 1916].
[203] *Idem*, p. 8.

gación, tarea a la que dedicó gran parte de sus esfuerzos, sobre todo desde la Dirección de Antropología. Llamó la atención, una y otra vez, sobre el desconocimiento de la cultura, la religión y las condiciones materiales de los indios mexicanos. "Ese sensible desconocimiento se debe a que la población indígena no ha sido estudiada sensatamente, pues apenas si hay roce con ella por motivos de comercio o servidumbre; se desconoce el alma, la cultura y los ideales indígenas. La única manera de llegar a conocer a las familias indígenas [...] consiste en investigar con criterio antropológico sus antecedentes precoloniales y coloniales y sus características contemporáneas."[205]

Toda su obra tiene como objetivo reconstruir, redescubrir y divulgar la cultura indígena. Para ello fundó en 1920 *Ethnos*, cuyo subtítulo mienta: *Revista mensual para la vulgarización de Estudios Antropológicos sobre México*. El mismo propósito tuvo su estudio *La población del Valle de Teotihuacan* [1922][206] que sentó las bases de la denominada "investigación integral" en arqueología y antropología y contribuyó a divulgar las complejidades y heterogeneidades culturales de México.

La antropología tuvo un papel crucial en la construcción de la nación en los años veinte. Se volverá sobre este tema, pero es importante enfatizar aquí ese doble movimiento que se da en el genérico mundo de los estudios "científicos" y "literarios": por un lado la heurística, el catálogo, la definición de fronteras, métodos y hermenéuticas y, por otro, el objeto "nacional" que añade un elemento de legitimidad a esos saberes, por "fuera" de la lógica de esos estudios. Respecto de la antropología en el México revolucionario de los años veinte, se agrega otro rasgo: el diálogo con el Estado. En el caso de Gamio, es ostensible su interpelación al gobierno:

> "El gobernante debiera tener por guía al sociólogo: la obra del sociólogo reposa en la piedra angular de la estadística; la estadística a su vez se funda en la integración de múltiples datos económicos, geográficos, etnológicos, etc. experimental y científicamente elegidos."[207]

Años más tarde, en pleno proceso de institucionalización del orden político revolucionario, señala: "A esta Revista [*Ethnos*] le interesa capitalmente que el Presidente electo [Alvaro Obregón] haya puesto la atención en nuestras clases indígenas y en la conveniencia que hay en revisar

[204] Gamio, Manuel, "Nuestra cultura intelectual", en: *Forjando...*, p. 96.
[205] *Idem*, p. 24.
[206] Gamio, Manuel, *La población del Valle de Teotihuacán*, Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, México, 1922.

las ilógicas leyes con que se han pretendido regirlas."[208] Para entonces su definición de nación irá tomando contenidos cada vez más culturalistas y menos etnológicos, reemplazando los criterios "objetivos" de definición nacional (como él lo denomina) por aquellos "subjetivos":

> "En la actualidad se tiene como evidente que las naciones no son formaciones naturales, sino histórico-sociales [...]. [Para las naciones] juega un papel principalísimo el pasado histórico. El es, en efecto, uno de los lazos que más fuertemente ligan a los hombres [...]. Por eso en todos los países del mundo se procura mantener vivo el recuerdo del pasado."[209]

El aporte novedoso de Gamio es que "por primera vez se propone sin ambages el mestizaje cultural. Más aun, éste plantea, a un tiempo, como un importante catalizador de la fusión étnica y como su imprescindible producto."[210] Recorre su obra la crítica a la gran brecha existente entre las ideologías europeas y la realidad nacional, con el subsecuente extrañamiento de instituciones y prácticas respecto de la idiosincracia del país. Así, habla de "intelectualismo feudal": ya que todas las políticas e instituciones se dirigen a representar (o beneficiar), sólo al 20% de la población, la de los descendientes de europeos. Entre las numerosas propuestas para corregir esta situación está la de reforma de la Constitución:

> "en los numerosos países latinoamericanos, que están en el caso de México, el considerable sumado por la población indígena, ha quedado disgregado del conjunto nacional y constituye elemento obstaculizador por su pasividad, debiéndose esta condición de equilibrio social inestable, a que el indio no puede o no quiere, con toda justicia, colaborar con la eficiencia de que es capaz, ya que las mismas constituciones y leyes que forzadamente lo rigen, vedan, por exóticas e inapropiadas, su desenvolvimiento."[211]

La obra de Gamio pretende ser un una catálogo de propuestas que se refieren a los más diversos tópicos: la religión, el idioma, las bellas artes, los museos, la arqueología, la creación de una industria editorial. Mu-

[207] Gamio, Manuel, *Forjando...*, p. 29.
[208] *Ethnos. Revista mensual para la vulgarización de Estudios Antropológicos sobre México*, Tomo I, Nro. 2, mayo de 1920, pp. 27-28.
[209] "Proyecto de Ley para la conservación y estudio de los monumentos y objetos arqueológicos en la República Mexicana", en: *Ethnos. Revista dedicada al Estudio y Mejoría de la población indígena de México*, 2da. Época, Tomo I, Nro. 2, febrero-abril de 1923, pp. 28-48.
[210] Basave Benítez, Agustín, *México Mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, FCE, México, 1993, p. 124.
[211] Gamio, Manuel, "Revisión de las constituciones latinoamericanas", en: *Forjando...*, pp. 72-73.

chas de estas propuestas serán escuchadas y puestas en prácticas por José Vasconcelos desde la Secretaría de Educación Pública.

La nación entre la ciencia y el ideal

> "Es indispensable que los pueblos regidos por las mismas instituciones se sientan unidos por fuerzas morales que nacen de la comunidad en la vida civil."
>
> José Ingenieros

José Ingenieros marcó fuertemente la tradición del positivismo argentino, tensando al máximo –después de la Guerra– sus propios presupuestos sin abandonarlos jamás definitivamente. El antiguo compañero del primer Lugones de *La Montaña*, en su extensa y variada obra, buscó desentrañar la definición y la cualidad de la *argentinidad*.

En el período que ejerce el secretariado del recientemente creado Partido Socialista Argentino, escribió un opúsculo acerca de uno de los temas que obsesionó a los pensadores de su generación desde fines del siglo XIX: la cuestión social. En él se combinan eclécticamente los ecos de un determinismo evolucionista que marcó su impronta intelectual, con un marxismo de resonancias anarquizantes. Para Ingenieros, como gran parte de los pensadores positivistas, el diagnóstico acerca de la sociedad argentina era de "enfermedad": "No hay un sólo órgano sano, un sólo átomo inmaculado en este cadáver social. No puede haberlo porque las purulencias burguesas lo han infectado todo."[212]

Ingenieros concibe a las naciones –al igual que los organismos– como entidades que luchan por sobrevivir y las que triunfan en la contienda, son aquéllas mayoritariamente blancas. Imagina a la Argentina como "centro

[212] *La Montaña*; número 10, 15 de agosto de 1897. Citado por Terán, Oscar, *José Ingenieros. Antiimperialismo y Nación*, Siglo XXI, México, 1979, p. 31. El análisis de las sociedades latinoamericanas en términos de "enfermedad" cruzará gran parte de la ensayística del período. En este sentido, los trabajos de Alcides Arguedas, César Zumeta, Salvador Mendieta, Manoel Bonfim, entre otros, dan buena cuenta de la "morbidez" de las naciones latinoamericanas, diagnóstico siempre acompañado de terapéuticas ligadas "al bisturí" o al "crisol". Como hemos señalado, hemos desarrollado este problema en las obras del cubano Fernando Ortiz, el argentino Carlos Octavio Bunge, el boliviano Alcides Arguedas y el franco-peruano Francisco García Calderón, Funes, Patricia y Ansaldi, Waldo, "Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana, en: *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, México, Nueva época, Vol. 1, Nro. 2, septiembre-diciembre de 1994, pp. 193-229.

de irradiación de la futura raza neolatina" y –como tal– le reserva un papel hegemónico en la región. La relación entre blanquitud y civilización es, para Ingenieros, directa y necesaria: "el título de civilizadas sólo puede discernírseles en la justa medida en que a la mestización inicial ha sucedido el predominio de la raza blanca."[213]

El discurso médico-biologista de Ingenieros, le debe bastante a las influencias de su maestro José María Ramos Mejía, deuda que queda explicitada en un escrito de 1899 comentando la obra *Las multitudes argentinas*.[214] Si en el siglo XIX se había centrado en las "multitudes" o "turbas" del ámbito rural en el proceso de construcción estatal (la "barbarie" sarmientina), con el cambio de siglo se desplazará hacia el ámbito urbano. La contracara de esta reflexión sobre las multitudes será, para Ingenieros, la legitimidad de las minorías ilustradas, blancas y producto de la inmigración, en la dirección del país y en el proceso constitutivo de la Nación.

¿Qué es la patria, la nación o la "raza" para Ingenieros?

Para el director de la *Revista de Filosofía,* los países son expresiones geográficas y los estados sus formas políticas. "Una patria es mucho más y es otra cosa: sincronismo de espíritus y de corazones, temple uniforme para el esfuerzo y homogénea disposición para el sacrificio."[215] En tanto y en cuanto un país no es una patria, sus habitantes no constituyen una nación. El ideal que atraviesa la materia original de los países es lo que convierte las entidades en naciones. Pero para Ingenieros la posibilidad de ese constructo civilizatorio es patrimonio exclusivo "de las mentes conspicuas [...] los tránsfugas de la moral, ajenos a la sociedad en que viven, no pueden concebirlo [...] en esos pocos está la nacionalidad y vibra en ellos."[216] Es decir, en primera (y última) instancia, para Ingenieros la nación está concentrada, contenida y expresada en "unos pocos". Desde este registro conceptual, Ingenieros se opuso explícitamente a la

[213] Ingenieros, José, "La formación de la raza argentina", en *Sociología Argentina*, Losada, Buenos Aires, 1946. El trabajo fue leído en el Instituto Popular de Conferencias, el 2 de septiembre de 1915, publicado al día siguiente en el diario *La Prensa* y, posteriormente en la *Revista de Filosofía*.

[214] Apareció originalmente en la *Revista de Derecho, Historia y Letras*. También en *Obras Completas de José Ingenieros,* Buenos Aires, Elmer, 1957, vol. VIII.

[215] Ingenieros, José, *El hombre mediocre,* Buenos Aires, 1913. [El original: "La moral de los idealistas, introducción de *El hombre mediocre*", fue publicado como folleto en San José de Costa Rica, 1914, y se reeditó en Barcelona en 1917. Aquí se cita la decimonovena edición de Losada, Buenos Aires, 1992, p. 172].

[216] *Idem,* p. 173.

ampliación del sufragio, apelando a una noción de "pueblo" cualitativa a la vez que individualista:

> "El pueblo, antítesis de todos los partidos, no se cuenta por números. Está donde un solo hombre no se complica con el abellacamiento común; frente a las huestes domesticadas o fanáticas ese único hombre libre, él sólo, es todo: Pueblo y Nación y Raza y Humanidad."[217]

"Idealismo de la experiencia", crisis moral y cruzada ética serán los carriles por los que transitará el pensamiento ingenieriano, caminos que lo conducen a rechazar el modelo liberal clásico del sufragio universal, en el contexto de la realidad argentina. Formula así una meritocracia, alejada tanto de la aristocracia de los privilegios cuanto de la "democracia cuantitativa", animado por el principio de que la "justicia es la desigualdad".[218]

La Gran Guerra llevó a Ingenieros a replanteos y revisiones. Oscar Terán señala que hay "un objeto teórico fundamental en la estructuración de su sistema general –el europeísmo– y, por otro lado, en el privilegiamiento acordado a una problemática nacional."[219] El debilitamiento del componente europeísta del pensamiento ingenieriano da lugar a un fortalecimiento del tema nacional e incluso su deslizamiento hacia el latinoamericanismo, habida cuenta que, con la guerra, la "barbarie" se ha instalado en la referencia civilizatoria por antonomasia: Europa.[220] En medio de la Guerra, vuelve a definir la nación como "[la] consonancia de intereses, de sentimiento e ideales que trabaja y piensa en un medio físico particular, es la base de la *nacionalidad natural*."[221] Los límites jurídicos del Estado no siempre coinciden con los espacios sociales, es decir, aquí la geografía, el medio físico y la raza (otrora tan determinantes) son suavizados: "en ese sentido sociológico la formación de una nueva nacio-

[217] *Idem*, p. 186.
[218] Ingenieros, José., *El hombre mediocre...*, p. 47.
[219] Terán, Oscar., *op. cit.* IV, p. 85.
[220] Su producción, a partir de *El suicidio de los bárbaros* (1914), muestra claramente una preocupación creciente por los problemas nacionales, preocupación que se extiende no sólo a la reflexión filosófica (verbigracia *La formación de una raza argentina* (1915), *Para una Filosofía argentina* (1915), sino también a la temática acerca de la historia y el ámbito cultural (*El contenido filosófico de la cultura argentina* (1915), *La personalidad intelectual de J. M. Ramos Mejía* (1915), *Los sansimonianos argentinos* (1915), *Sarmiento y la generación del ochenta* (1915), *El enciclopedismo y la Revolución de Mayo* (1917), entre otros). Hemos utilizado la bibliografía realizada por Bagú, Sergio, *Vida ejemplar de José Ingenieros*, Claridad, Buenos Aires, 1936, pp. 295-298.
[221] Ingenieros, José, "La formación de la raza argentina", en: *Sociología Argentina*, Losada, Buenos Aires, 1946, p. 435.

nalidad implica una variación homogénea de sus elementos constitutivos; la unidad nacional no depende de la unidad política, sino de la unidad mental y social. Para acentuar esa distinción, damos expresamente, este significado sociológico a las palabras *raza argentina.*"[222] Es evidente que el concepto de raza utilizado por Ingenieros se ha despojado de sus connotaciones biológicas. Sin embargo, el recurso raciológico sigue presente, ya que sigue siendo la "raza blanca" encarnada en la "segunda inmigración" la portadora de los más genuinos rasgos nacionalitarios: "el trabajo y la cultura".[223]

La Guerra, la "decepción wilsonista", la Revolución Rusa, provocaron el reforzamiento de temas que, si bien no fueron ajenos a sus especulaciones, se volvieron centrales: el antiimperialismo y el latinoamericanismo cobraron relevancia y serán prismas analíticos que moldearán su concepto de "argentinidad".

La nacionalidad argentina es para Ingenieros una entidad a construir en los diversos planos: ético, cultural, filosófico, social, económico. Es una "civilización en formación, a la que debe imprimírsele un sello nacional."[224] La nación es un conjunto de fuerzas vegetativas (trabajo) y mentales (cultura), conjunto en el cual sus habitantes están unidos por lazos de solidaridad:

> "Aniquiladas entre sí las huestes bárbaras, dos fuerzas aparecen como núcleo de la civilización futura y con ellas se forjarán las naciones del mañana: el trabajo y la cultura. Cada nación será la solidaridad colectiva de todos sus ciudadanos movidos por intereses e ideales comunes. En el porvenir, patria significará armonizar las aspiraciones de los que trabajan y los que piensan bajo un mismo cielo."[225]

Para Ingenieros las dimensiones y las gradaciones de las pertenencias, lealtades y solidaridades se van ubicando, como cajas chinas: terruño, nación y humanidad se corresponden con tres "patrias", que –en estadios sucesivos y en relaciones concéntricas– se incluyen unas a otras. El terruño es la "patria del corazón". Ningún concepto político determina este sentimiento natural, es innecesario estimularlo educativamente porque es anterior a la escuela misma. El amor al terruño es instintivo, inge-

[222] *Ibidem.*
[223] *Idem*, p. 460.
[224] Ingenieros, José., "Las ideas sociológicas de Sarmiento", en *Sociología Argentina..*, p. 461.
[225] Ingenieros, José, "El suicidio de los bárbaros", en: *Los tiempos nuevos,* Obras Completas, Elmer, Buenos Aires, 1957, vol XVI, pp. 11-12.

nuo y espontáneo: es un "imperativo natural", un patriotismo ingenuo que se limita al horizonte geográfico.[226]

"La nación es la patria de la vida civil".[227] Esta pertenencia no se restringe al mero contorno político del Estado. La nación supone "comunidad de origen, parentesco racial, ensamblamiento histórico, semejanza de costumbres y de creencias, unidad de idioma, sujeción a un mismo gobierno", y, por sobre todo, "fuerzas morales que nacen de la comunidad en la vida civil."[228] El civismo, cualidad que define por excelencia la pertenencia a la nación, tiene fundamentalmente un contenido moral. Ingenieros, recuperando a Ernst Renan, caracteriza esa moral común en los sacrificios y anhelos compartidos por una comunidad. Pero el atributo más importante en ese sentimiento nacional se asienta –según los tiempos que corren– en el pueblo: "Virtudes cívicas modernas deben sobreponerse a las antiguas, convirtiendo el sentimiento nacionalista en fecundo amor al pueblo, conforme a los ideales del siglo."[229]

La pertenencia a la nación ensancha el primitivo amor al terruño porque –para Ingenieros– "el patriotismo nacional se extiende al horizonte político". El patriotismo "nacional" no es un sentimiento; ante todo es voluntad y acción. No todo ciudadano por ser tal es patriota. Esta categoría se reserva a los que "aman a sus conciudadanos, los alienta, los educa, los dignifica, los honra". Ingenieros llega así al núcleo central de su definición de la nación:

> "El trabajo y la cultura son los sillares de la nacionalidad. El trabajo es la matriz de la grandeza colectiva, pero carece de estímulo si el ensueño no hermosea la vida; la cultura es la legítima coronación de la vida civil, pero agoniza cuando se extingue la fortaleza de obrar."[230]

Los pares "material-espiritual", "raza-cultura", "acción-reflexión" y "masas-elites" conforman la trama analítica de la definición nacional ingenieriana. Transido de estos conceptos y muy tensionado por el difícil equilibrio entre el universalismo y el particularismo, llega a plantear en los años veinte: "Aspiramos a crear una ciencia nacional, un arte nacio-

[226] Ingenieros, José, "Terruño, Nación, Humanidad", en: *Las fuerzas morales* (1925). [Se cita la decimoprimera edición de Losada, Buenos Aires, 1961, p. 113].
[227] *Idem*, p. 114.
[228] *Idem*, p. 115.
[229] *Idem*, p. 117.
[230] *Idem*, p. 118.

nal, una política nacional, un sentimiento nacional, adaptando los caracteres de las múltiples razas originarias al marco de nuestro medio físico y sociológico."[231]

En un terreno superior está la "Humanidad", la "patria del ideal". Si para Ingenieros el terruño expresa el patriotismo del pasado y la nación el del presente, la Humanidad es el patriotismo del futuro. Y aquí, el ejemplo de la Guerra lo lleva a la reflexión moral que debe asociar prescriptivamente el sentimiento nacional al de la Humanidad: "toda innoble agresividad que hiere el sentimiento nacional de otros pueblos, no es amor a la patria, sino industria malsana."[232] El patriotismo humano abarca el horizonte cultural; la asociación *qua* hombres con ideales de civilización y solidaridad está por encima de la pertenencia a la nación aunque esto no implique la pérdida o la anulación de esa pertenencia. Solidarismo, humanitarismo e idealismo se enlazarán con la propuesta de un latinoamericanismo que cruzará una buena parte de las corrientes ideológicas de la década del veinte, y reconocen en Ingenieros a uno de sus maestros.

"Por mi raza hablará el espíritu"

> "No hago historia; intento crear un mito."
> José Vasconcelos

> "La campaña que nos proponemos emprender es más importante que muchas guerras; por lo mismo esperamos que nuestros compatriotas sabrán responder al llamado urgente del país, que necesita que lo eduquen rápidamente, *para poder salvarse*."[233]

Se ha subrayado la apelación a la "salvación" de la nación que recorre, desde las más disímiles interpretaciones, el diagnóstico intelectual de los años veinte. Esa "salvación" alude a un estado de crisis y es caracterizada con más o menos sobresalto y urgencia. En México esa crisis es el proceso revolucionario en curso. En los años veinte la lógica de las armas no llega a ser neutralizada por la política, las instituciones (todavía en formación) o las leyes. El espacio para las prácticas intelectuales aparece acotado y, sin embargo, se vuelve relevante. La Revolución, en esta década, abrió un

[231] *Idem*, p. 117.
[232] *Idem*, p. 81.
[233] "La Campaña contra el analfabetismo. Circular Nro. 1", en: *Boletín de la Universidad. Organo del Departamento Universitario y de Bellas Artes*, IV Época, Tomo I, Nro. 1, agosto de 1920, p. 35.

campo nuevo en la relación entre los intelectuales y el poder en México, relación que tiene un punto de inflexión definitivo con la intervención de José Vasconcelos[234] en la Secretaría de Educación Pública [1921-1924] durante el gobierno de Álvaro Obregón. Las relaciones eran funcionales: los caudillos militares necesitaban de los intelectuales (incluso, más modestamente, de los "letrados") para reconstruir y legitimar el nuevo estado. Por su parte, algunos intelectuales sentían la misión de desmilitarizar un poder que se reproducía y legitimaba por la violencia. El colapso del orden oligárquico, diez años de guerra civil y el concurso de un movimiento de masas, resituó la cuestión nacional. El "pueblo", los campesinos, la cultura popular, la "mexicanidad", son objetos de una tematización que alterna nuevas problemáticas y revisa otras que tenían una larga tradición.

Para José Vasconcelos, la "nación es disponibilidad educativa. No habrá nación vigorosa si continúan normando los prejuicios brutales, mien-

[234] Vasconcelos nació en la ciudad de Oaxaca, pero vivió su infancia en distintas ciudades del interior. Primero en la frontera Norte (Sásabe, Sonora, Coahuila), posteriormente en Campeche, donde su padre trabajó como empleado de la Aduana. En 1899 se trasladó al Distrito Federal y se inscribió en la Escuela de Jurisprudencia. Hacia 1908 trabajó en la sucursal de la firma Warner, Johnson y Galston de Nueva York. "Sus ingresos eran tan magníficos que planeaba retirarse de la profesión de abogado después de cinco años de trabajo intensivo, para dedicarse exclusivamente a la literatura y la filosofía." [Blanco, José, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica,* FCE, México, 1993, p. 30]. Formó parte del *Ateneo de la Juventud.* En 1912 lo transformó en el *Ateneo de México.* Ya la tarea de los intelectuales antipositivistas no sería sólo especulativa sino activa, y fundan la Universidad Popular Mexicana (1912-1920). Vasconcelos adhirió a la causa maderista y posteriormente fue rector de la Escuela Nacional Preparatoria nombrado por Carranza. Sin embargo renunció por negarse a pronunciarse contra Villa y Zapata, lo que lo llevó a la cárcel y al exilio. En el exilio publicó sus primera obras: *Pitágoras, una teoría del ritmo, El Monismo Estético, Prometeo Vencedor* (todas de 1916) y *Estudios Indostánicos* (1919). En 1920 fue nombrado por Obregón rector de la Universidad y posteriormente Secretario de la SEP. Renunció en 1924 por desinteligencias con Vicente Lombardo Toledano, la CROM y el mismo Obregón. Nuevamente partió al exilio. Viajó por Europa, Cuba, Puerto Rico, y entre 1926 y 1928, se desempeñó como profesor de Sociología en las Universidades de Chicago y California.
En 1929 regresó a México -como se desarrollará en el quinto apartado de esta tesis- para presentarse como candidato a la Presidencia de la República por el Partido Antireeleccionista. En la década del treinta Vasconcelos reniega de su actuación política, del indigenismo, de las masas, de los caudillos, en síntesis, de la Revolución. Se vuelve pasionalmente anticomunista. Abraza posturas católicas, hispanistas y, en 1940, funda y dirige la revista *Timón*, de abiertas simpatías con Hitler y Mussolini. Cárdenas intentó regresarlo a México en 1938 (entre el 30 y el 38 estuvo en EEUU y en Argentina) pero desinteligencias mutuas lo impidieron. En 1941 regresó a México como Director de la Biblioteca Nacional y posteriormente dirigió la Biblioteca de México.

tras a la revolución la definan todavía los ahorcados y zapatistas en Sanborns. Educar es secularizar, y secularizar es crear un idioma equidistante de la Iglesia y de las tradiciones, es intentar el primer canon de cultura nacional que es cohesión social y consenso a favor del Estado, guardián y proveedor de los símbolos nacionales."[235] Si bien la pobreza, la injusta distribución de la tierra y la violencia política eran las causas frecuentes que restaban cohesión a la nación mexicana, Vasconcelos piensa que es –también y sobre todo– la ignorancia, aquello que debilita la nación: "La ignorancia de un ciudadano debilita la nación entera y nos debilita a nosotros mismos."[236]

En consecuencia, desde la rectoría de la Universidad y luego desde la Secretaría de Educación Pública (SEP) Vasconcelos diseñó una enérgica política cultural para civilizar, educar y nacionalizar a los mexicanos. El poder taumatúrgico que Vasconcelos le adjudica a la educación se advierte en su interpretación sobre Sarmiento:

> "Su teoría de la europeización está desarrollada en el *Facundo*, libro que todavía tiene actualidad en Venezuela y en México, y su prédica de educación primaria quedó sintetizada en el célebre apotegma que por primera vez en la Historia afirma: 'Gobernar es educar'. Por europeizar entendía Sarmiento imponer en la América las reglas del Gobierno civilizado sobre el furor destructivo de los caudillos; castigar el asesinato, en vez de premiarlo con la Presidencia; normalizar el ejército para la designación del gobernante; dulcificar las costumbres; otorgar garantías al trabajo y a la vida; difundir la ilustración; combatir la ignorancia y extirpar la tiranía."[237]

Si para los liberales argentinos del siglo XIX "gobernar" era "poblar" y para los nacionalistas de los años diez gobernar era "argentinizar", para Vasconcelos, la verdadera labor de una revolución que había desvirtuado su derrotero desde la muerte del proyecto de Madero (y de Madero mismo), debe mexicanizar a través de la educación.[238] Con una impronta

[235] Monsiváis, Carlos, "Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano", en: AAVV, *En torno a la cultura nacional*, SEP/80, México, 1976 [2da edición: 1983], p. 189.
[236] Vasconcelos, José, "Los profesores honorarios deben perseverar. Circular Nro. 5", 11 de noviembre de 1920, en: *Discursos*, Botas, 1950, pp. 52-53. El énfasis es nuestro.
[237] Vasconcelos, José, "La Educación Superior", en: *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, Barcelona, 1925, pp. 148-149.
[238] "Un peligro inmenso amenaza nuestra patria, mientras no redimamos la miseria del pueblo, mientras no ilustremos las mentes de todos nuestros compatriotas, los que tienen algo y saben algo necesitan darse cuenta que no pueden ser verdaderamente fuertes, ni verdaderamente sabios, mientras todo a su alrededor es ignorancia y pobreza. Los pueblos

mesiánica convocó desde el rectorado de la Universidad a los intelectuales "ateneístas", maestros, letrados, a las mujeres y a los estudiantes para erigirse en "maestros misioneros" desplegando un ambicioso plan de alfabetización.[239]

Su plan educativo tenía como inspiración filosófica la experiencia del *Ateneo de la Juventud*. Las corrientes intuicionistas, neoplatónicas y subjetivistas formaron parte de la cosmovisión intelectual del *Ateneo de la Juventud,* núcleo original de la respuesta antipositivista surgida en el interior de la crisis del porfiriato, ruptura que, en el plano de las ideas, se trasladó al campo político después de la revolución. Mirado retrospectivamente, el *Ateneo de la Juventud* [1909] fue el lugar de formación y socialización que, por fuera de las instituciones oficiales y en contra de las corrientes filosóficas en boga, aglutinó a un grupo de intelectuales que se constituirán en el primer recambio de las elites intelectuales después de 1910.[240] De alguna manera, el carácter autodidacta y la recuperación de un campo humanista, moldeó las prácticas del grupo (José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, etc.). Los clásicos, la frecuentación de corrientes filosóficas espiritualistas, fue un campo propicio de recepción de la obra de Rodó, de quien tomaron y reforzaron la idea del intelectual como "maestro", orientador moral, el educador dedicado a la formación de los pueblos y al desarrollo del espíritu nacional. Pedro Henríquez Ureña (a quien Vasconcelos convocó desde la Universidad de Minessota para que se encargara del Departamento de

sólo son ricos y fuertes cuando la masa de la población goza de bienestar y es ilustrada; y no hay civilización, no haya cultura verdadera allí donde unos cuantos se encierran en sus conocimientos, indiferentes a lo de afuera". "Los profesores honorarios deben perseverar", Circular Nro. 5, 11 de noviembre de 1920, en: Vasconcelos, José, *Discursos (1920-1950)*, Botas, México, 1950, pp. 51-52.

[239] "A cinco mil llegó el número de maestros voluntarios honorarios que trabajaron en toda la República y que no recibían de la Secretaría más que instrucciones y material escolar, Se calcula que la labor de estos maestros honorarios producía una disminución anual de cincuenta mil analfabetos. Al cabo de dos años de trabajo la República presenció la fiesta del Alfabeto. Desfilaron ese día los millares de hombres, mujeres y niños que en cada poblado habían aprendido a leer fuera de las escuelas comunes y gracias a los servicios del Departamento reciente y la colaboración de los particulares." *Idem,* p. 161.

[240] Sobre el Ateneo de la Juventud, véase: Quintanilla Osorio, Susana, *El Ateneo de la Juventud: balance de una generación.* Tesis para optar por el título de Doctorado en Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1990 (mímeo). De la misma autora: "Los intelectuales y la política en la Revolución mexicana: estudios de casos", en: *Secuencia*, Nro. 24, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, septiembre-diciembre de 1992, pp. 47-74.

Intercambio y Extensión Universitaria) describe, en un texto emblemático de la década de 1920, el clima de ideas que gobernaba el Ateneo:

> "Eramos muy jóvenes [...] cuando comenzamos a sentir la necesidad de cambio. Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica [...]. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón, que fue nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (¡oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James, a Croce."[241]

El texto señala las características centrales de la renovación cultural revolucionaria. Su *elan* idealista y *rollandiano,* la reacción antipositivista y la juventud de los protagonistas que ocuparon puestos públicos tempranamente, por imperio de la renovación de las elites ante el colapso del porfiriato. "Los jóvenes traducían, escribían, redactaban los periódicos, armaban congresos (como el Primer Congreso Internacional de Estudiantes, 1921, presidido por Cosío Villegas), ingresaban a los cuadros del poder político y bancario (Jorge Prieto Laurens presidía el Ayuntamiento de la capital a los 25 años), ocupaban cátedras..."[242] bajo el amparo y el impulso de Vasconcelos.

El maestro, el arte y el libro[243] fueron los demiurgos a partir de los cuales Vasconcelos intentó su plan para la "redención" de México. Por la vía de las artes, la alfabetización, la creación de símbolos de pertenencia e identificación, el objetivo era "*despertar el alma de la nación* o crearle un alma a la pobre masa torturada de mexicanos."[244] En el proyecto de la creación de la Secretaría de Educación Pública, de octubre de 1920, Vasconcelos expone la política rectora de su acción: "Salvar a los niños, educar a los jóvenes, redimir a los indios, ilustrar a todos y difundir una cultura generosa y enaltecedora, ya no de una casta, sino de todos los hombres." La Secretaría de Educación Pública[245] era un organismo fede-

[241] Henríquez Ureña, Pedro, "La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México", en: *La Utopía de América,* Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, p. 399. [El original fue publicado probablemente en la *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales,* 1924].

[242] Sheridan, Guillermo, *Los Contemporáneos Ayer,* Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 123.

[243] Blanco, José Joaquín, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica,* FCE, México, 1993.

[244] Vasconcelos, José, *Breve historia de México,* México, Compañía Ed. Continental, 1974, p. 423.

[245] Queda fuera de nuestro objeto el análisis y la implementación del vasto proyecto y acción educativa de Vasconcelos desde la SEP. Nos interesa, en este apartado, hacer referencia al carácter de ese proyecto en relación a la definición de lo nacional. Un análisis muy

ral conformado por tres Departamentos: el de Escuelas,[246] el de Bibliotecas[247] y el de Bellas Artes.

El *ethos* civilizador y la *praxis* nacionalizadora de Vasconcelos en el plano de la cultura y la política tenían como inspiración la idea del "México mestizo", la promoción iconográfica de la cultura indígena y cierto iberoamericanismo arielista. Vasconcelos inicia un prometeico esfuerzo por definir qué es México y la mexicanidad y –establecida y relativamente consensuada con unas elites culturales remozadas por la experiencia revolucionaria– difundir esa identidad *desde* el Estado. Las mitologías y alegorías vasconcelianas, llevaban un fin claramente político: el reforzamiento no sólo identitario sino institucional del fragmentado Estado mexicano. De allí la urgencia por concretar la federalización de la educación, lo que –no sin tensiones– imponía políticas centralizadoras, desde el Estado Federal hacia los estados (y un presupuesto para llevarlas a cabo). Es decir, el Estado se fortalecía y ampliaba su soberanía e injerencia sobre los regionalismos, escindidos de la lógica nacional incluso en su proyecto político-social. Por ejemplo, la experiencia del viaje de Vasconcelos a Yucatán (1921) en donde Carrillo Puerto y la Liga de la Resistencia impulsaban un proyecto socialista de reforma agraria, izaban la bandera roja y habían reemplazado el español por el maya, tuvo una gran influencia en el reforzamiento de sus políticas hacia los Estados.

pormenorizado de la acción educativa de Vasconcelos, cfr. Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del Aguila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México posrevolucionario*, UNAM, México, 1989.

[246] En 1910 había en México 9.752 escuelas primarias, 16.370 maestros y maestras y 695.449 alumnos, en diciembre de 1923 las escuelas eran 12.814, los profesores 24.019 y los alumnos cerca de un millón. Las cifras se extrajeron de Fell, C., *op. cit.*, p. 109.

[247] "Comenzamos a adquirir en los Estados Unidos toda una planta editorial [...]. Diecisiete fueron los tomos terminados y repartidos, a saber *La Iliada* y *La Odisea*, Esquilo y Eurípides; tres tomos de Platón; *Los Evangelios*; dos tomos de Plutarco; *La Divina Comedia*; *Fausto* de Goethe; *Selecciones Fundamentales*, de Tagore; *Las Vidas* de Romain Rolland, Plotino, por primera vez casi completo en castellano. Quedaron en prensa un *Romancero*, una *Antología iberoamericana* y un tomo de Lope de Vega. El Departamento editorial editó antes de los clásicos o junto con la colección de clásicos un millón de libros elementales de lectura, medio millón de folletos educativos, más de dos millones de cartillas para la enseñanza de las primeras letras..." Vasconcelos, *Indología...*, p. 167. La revista mensual *El Maestro* tenía un tiraje de setenta y cinco mil ejemplares. Además se editaban el Boletín de la SEP, cartillas educativas y otras antologías como *Lecturas clásicas para mujeres*, a cargo de la poetisa chilena Gabriela Mistral, intensa colaboradora de Vasconcelos en este período. Es de destacar la importancia que otorgaba Vasconcelos a la enseñanza de las mujeres y, también, su incorporación a las políticas educativas. Es el caso de Eulalia Guzmán, directora de la Campaña contra el Analfabetismo, decidida impulsora de la "escuela activa". Cfr. Guzmán, Eulalia, *La escuela nueva o de la acción*, Editorial Cultura, México, 1923.

Esta idea de "creación" de una nacionalidad, como "invención" de una tradición, en los términos de Hobsbawm, es en Vasconcelos de una literalidad que tiene poco de metafórico:

> "Para dar una idea de la forma acelerada en que se trabajaba referiré que habiéndose resuelto decorar todos los patios del entresuelo del patio mayor del Ministerio con frescos en que quedasen perpetuados los escudos de armas de cada uno de los veintiocho Estados de la República, comenzaron los pintores a trabajar; pero sucediese que no teníamos a mano todos los escudos originales, y algunos gobernadores se demoraban en remitirnos las muestras que les habíamos pedido y otros no los tenían. Ante la amenaza de tener que suspender la obra *nos pusimos a inventar algunos de los escudos*. Recuerdo de cinco o seis que así creamos en pequeño Consejo y lo más curioso del caso es que meses después algún funcionario de los Estados que de tal suerte bautizamos mandó pedirnos una fotografía de nuestro escudo improvisado porque había buscado en los archivos locales y no encontraba el original de donde habíamos tomado el nuestro. Naturalmente no nos faltó aplomo para enviarle sin comentario alguno la fotografía."[248]

El proyecto intelectual de Vasconcelos está determinado eclécticamente por una concepción casi decimonónica de la cultura, en un contexto de trastocamiento de los valores del antiguo régimen oligárquico, de la aparición de las masas en la escena política, de la crisis del liberalismo y de nuevas ofertas en el terreno educativo. Era evidente que en ese contexto no se podía reeditar la experiencia sarmientina. Ello explica el eclecticismo y la originalidad de su plan educativo. Vasconcelos invoca referencias heterodoxas, que van desde las experiencias educativas coloniales de Xochimilco hasta la reforma educativa de Lunacharsky.[249] Su utopía es la de la incorporación y homogeneización a partir del "mestizaje espiritual", una estilización de la cuestión étnica y la creación de representaciones de un "nosotros" mexicano hacia el interior y hacia el exterior del

[248] Vasconcelos, José, *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, Barcelona, s/f., Cap. V, p. 175. El énfasis es nuestro.

[249] "Cuando la revolución mexicana [...] se puso a propagar la enseñanza entre el indio y dar sentido práctico a la educación popular, se nos preguntaba algunas veces que si el sistema escolar de la educación por el trabajo nos había sido inspirado por Alemania o por Boston y yo a menudo contestaba que me inspiraba en Xochimilco. [...] las escuelas de Vasco de Quiroga, fundadas hace cuatrocientos años en Michoacán". Vasconcelos, J., *op. cit.*, p. 143. Sobre la estructura de la creación de la SEP, en sus memorias, afirma: "La tenía en mi cabeza desde mi destierro en Los Angeles [...] y mientras leía lo que en Rusia estaba haciendo Lunacharsky." Vasconcelos, J., *El desastre...*, en: *Obras Completas*, Tomo 1, p. 1225.

país. Para ello la verdadera labor de la revolución es la educación, sin la cual las masas incorporadas al escenario político seguirían la inestable lógica de los caudillos y los personalismos. Alfabetizar, educar, nacionalizar, se convirtieron en una *cruzada* política que movilizó muchos recursos, personas y energías bajo su égida, entre los años 1920 y 1924. "Cruzada", "misioneros", "fiesta", "ceremonias" y "liturgias" son palabras frecuentes en un discurso secularizado pero que no deja de apelar a un lenguaje decididamente religioso y místico.

En el límite, el sentido más acabado de la "revolución", para el "Ulises criollo" en los años veinte, es la creación de una nación. El plan educativo de Vasconcelos pretende interpelar y "nutrirse" con los aportes de las clases subalternas, obreros, campesinos. Esto marca una ruptura respecto de la concepción educativa precedente y con los cánones liberales que, además de universalistas y enciclopédicos, evitaban cualquier posibilidad dialógica con las culturas subalternas. Por otra parte, la transformación y democratización de la enseñanza, no sólo pretendía un "progreso" intelectual, sino "la transformación de los espíritus". El concepto de cultura vasconceliano abreva muy fuertemente en los clásicos, en los intuicionistas, en los místicos, y en la confianza en las minorías ilustradas. En los años veinte "Vasconcelos se preocupa menos por compilar un 'catálogo' de los 'ingenios' de su tiempo que por hacer un inventario de las *necesidades culturales* de su país, para satisfacerlas. Esto implicaba un reconocimiento del derecho de *todos* a la cultura."[250]

Vasconcelos diseña un programa alegórico que pretende modernizar y nacionalizar el Estado y la sociedad no en contra de las tradiciones sino, por el contrario, retornando a ellas, "regenerándolas" y revalorizándolas. De allí la importancia que otorgó a las manifestaciones artísticas, en un país en el que el 80% de los habitantes eran analfabetos, y fuera el Departamento de Bellas Artes, una de las claves de la arquitectura de la SEP.

La pintura mural fue concebida por Vasconcelos como un soporte emocional y expresivo de primera magnitud para comunicar los nuevos contenidos de la nación mexicana. Para Vasconcelos, el arte tiene una función social y movilizadora. "Es necesario descubrir una práctica cotidiana del acto estético [ejercido, a su vez, según Vasconcelos, en un sentido espiritualista y nacional; confirmando para Rivera, Siqueiros y sus compañeros el necesario compromiso socialista y proletario del artista], que haga entrar a México en ese 'tercer período' de la humanidad, en el *no sólo las naciones, sino también los individuos, regirán sus actos* [...] *por la ley*

[250] Fell, Claude, *op. cit.*, p. 362.

de la belleza."[251] Este programa no estuvo exento de conflictos entre aquéllos que propugnaban esa función nacionalizadora y pedagógica pero también metafísica y los que prohijaban una función social y liberadora.[252] La pintura mural era la forma más directa de reivindicación de las culturas indígenas, para "regenerar" el orgullo de las culturas populares acentuando su pertenencia a las representaciones (algo sublimadas y escenográficas) de las grandes culturas prehispánicas, como en *La Creación*, de Rivera o las alegorías del nuevo edificio de la SEP. Como afirmara en el discurso de inauguración: "lo popular y lo clásico unidos sin pasar por el puente de la mediocridad":[253]

> "Algo de eso quise expresar en las figuras que decoran los tableros del patio nuevo, en ellas: Grecia, madre ilustre de la civilización europea de la que somos vástagos [...]. España aparece en la carabela que unió este continente con el resto del mundo [...]. La figura azteca de Quetzacóatl, el primer educador de esta zona del mundo. Finalmente [...] el Buda [...] como una sugestión de que en esta tierra y en esta estirpe indoibérica se han de juntar el Oriente y el Occidente."[254]

El proyecto integracionista de Vasconcelos fue fundacional en dos sentidos. En la conformación de las identidades y representaciones colectivas; fija unas imágenes nacionales que tendrán una enorme vigencia y un gran poder hegemónico. Por otra parte, el esquema de centralización y federalización de la cultura y la educación, incorpora las diferencias regionales al tiempo que las homogeneiza y las disciplina a escala nacional, lo que sienta las bases de una soberanía y un alcance del Estado nacional que será decisiva en la historia política mexicana.

Las mayorías son la nación

> "Sólo el Aprismo salvará al Perú"
>
> Víctor Raúl Haya de la Torre

[251] Fell, Claude, *op. cit.*, p. 411.

[252] Los muralistas se fueron separando de la primigenia intención de Vasconcelos de "estilización" y alegorización de las culturas prehispánicas, reemplazando los símbolos "ideales" por la realidad social y económica.

[253] Vasconcelos, José, "Discurso pronunciado en el acto de inauguración del nuevo edificio de la Secretaría de Educación Pública, en: *Boletín de la Secretaría de Educación Pública,* Tomo I, Nro. 2, 1 de septiembre de 1922, pp. 5-9.

[254] *Idem*, p. 39.

La entidad e identidad de la nación peruana fueron temas centrales de la reflexión de los intelectuales enrolados inicialmente en el colectivo "nueva generación". Desde este origen común se desplegaron a lo largo de la década fuertes polémicas ideológicas y culturales. La denominada "generación vetada" o "del Centenario", tuvo como lugar de encuentro las actividades estudiantiles en torno a las Universidades González Prada [1919]. El aprista Enrique Cornejo Koster, en 1926, evaluaba retrospectivamente el ambiente universitario: "El año 1918 encuentra a la juventud con una firme inquietud de renovación, no tan sólo en lo relativo a las cosas universitarias, sino en las cuestiones nacionales."[255] Los ecos del movimiento universitario cordobés llegaron al Perú a través de las conferencias dictadas por el socialista argentino Alfredo Palacios en la Universidad de San Marcos (1919). Es menester relacionar las causas de la favorable receptividad de los principios de la Reforma con el clima revisionista y crítico de la época.

Un conflicto casi banal en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de San Marcos desató en junio de 1919 una huelga general de estudiantes, quienes elevaron a las autoridades un pliego de reclamos entre los que figuraban la participación en el gobierno universitario, la supresión de listas de asistencia y la renuncia de un conjunto de malos profesores. Este movimiento es contemporáneo a la llegada de Leguía al poder. En los primeros años de su gobierno, Leguía buscó cooptar a los sectores antes excluidos de la política civilista, con la intención de redefinir nuevas alianzas para constituir un bloque de apoyo a sus políticas. Procuró, entonces, un acercamiento a los sectores estudiantiles, fue proclamado "Maestro de la Juventud" e hizo lugar a las peticiones universitarias. Entre septiembre y octubre de 1919 el Poder Ejecutivo promulgó las leyes 4002 y 4004 reconociendo las demandas de los jóvenes sanmarquinos. La reforma se extendió entonces al resto de las unidades académicas peruanas. Al mismo tiempo, Víctor Raúl Haya de la Torre fue elegido presidente de la Federación de Estudiantes del Perú (FEP). Con el objeto de coordinar las actividades estudiantiles y extender el espíritu de la Reforma en todo el país, convocó a un Congreso de estudiantes en el Cuzco que tuvo lugar en marzo de 1920.

[255] Cornejo Koster, Enrique, "Crónica del movimiento estudiantil peruano (1919-1926), en: Del Mazo, Gabriel (comp.), *La Reforma Universitaria. Documentos relativos a la propagación del movimiento en América Latina (1918-1927)*, Federación Universitaria de Buenos Aires-Publicaciones del Círculo Médico Argentino y del Centro de Estudiantes de Medicina, Talleres Gráficos Ferrari Hermanos, Buenos Aires, 1927, p. 89.

Entre las resoluciones del Congreso relativas a cuestiones organizativas, orientación de la enseñanza universitaria, rol de los estudiantes en el gobierno universitario, cabe destacar aquí la creación de Universidades Populares. La relación obrero-estudiantil estaba entre los postulados del movimiento reformista cordobés pero la situación peruana imprimió a la intención original otros alcances y significados.[256] La debilidad de las clases medias peruanas sumadas a la política cada vez más excluyente de Leguía, impusieron un sistema de alianzas para hacer frente al orden oligárquico. El incipiente movimiento obrero cobraba, entonces, una importancia indiscutible en el momento de pensar soluciones políticas alternativas.

Por impulso de Luis Bustamante y Haya de la Torre, se crearon las Universidades Populares. De las resoluciones con respecto a ellas cabe destacar:

> "4.- La Universidad Popular tendrá intervención oficial en todos los conflictos obreros, inspirándose en los postulados de la justicia social.
> 5.- La enseñanza [...] comprenderá dos ciclos: uno de cultura general y otro de orientación nacionalista y eminentemente educativa, y otro de especialización técnica [...]
> 6.- La enseñanza estará exenta de todo espíritu dogmático y partidista."[257]

La primera Universidad Popular "González Prada", surgió en Lima y se extendió luego a la ciudad textil de Vitarte.[258] Las Universidades Populares fueron una tribuna política de las ideas antioligárquicas en el

[256] Otro tanto ocurriría en la Venezuela del dictador Juan Vicente Gómez. La llamada "generación del 28", también ligada al movimiento juvenil y universitario, dio origen al Partido Acción Democrática, liderado por Rómulo Betancourt. Asimismo, en Cuba, el movimiento estudiantil también reconoce las precedencias de la "revolución estudiantil" de Córdoba. Poco conocida es la difusión del movimiento reformista argentino por parte del tradicional médico José Arce en Cuba hacia fines del año 1922. El Dr. Arce, en calidad de rector de la UBA, pronunció una serie de conferencias en La Habana que tuvieron honda repercusión entre los estudiantes cubanos: "su presencia y elocuencia actuaron como un verdadero detonador en aquel medio". Al respecto puede verse un testimonio personal en: Roa, Raúl, "La revolución universitaria de 1923", en: *Retorno a la alborada*, Universidad de Las Villas, 1964, Tomo I. También en: Soto, Lionel, *La revolución del 33*, La Habana, 1979, pp. 108 y ss. El movimiento estudiantil impulsó una fuerte oposición a la dictadura de Machado. El presidente de la Federación de estudiantes cubanos, Julio Antonio Mella, fue también uno de los fundadores del Partido Comunista Cubano. El movimiento estudiantil tuvo una decisiva influencia en la elección del presidente Grau San Martín (1933), denominado "el presidente de los estudiantes". Véase: Portantiero, Juan Carlos, *Estudiantes y Política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1978. Hemos tratado este tema en: Funes, Patricia, "Más allá de las aulas. La Reforma Universitaria en América Latina", en: *Pensamiento Universitario*, Año V, Nro. 6, noviembre de 1997, pp. 64-68.

Perú. Pero, además, interesa aquí resaltar un aspecto que se refiere a la influencia de esta experiencia en lo que posteriormente será el aprismo. Las Universidades Populares fueron lugares de encuentro y solidaridad en la sociedad civil. Impulsaron nuevas formas de relación entre obreros y estudiantes, entre universitarios y autodidactas.[259]

El acercamiento del movimiento estudiantil al movimiento obrero, el declive de la prédica anarquista y el creciente malestar económico producto del alza del costo de vida y la vigencia de la histórica reivindicación de la jornada de ocho horas, definió una oposición más organizada. Esto coincidió con el cambio de la política de Leguía que, a comienzos de su gobierno [1919-1923], había realizado una serie de concesiones con miras a ampliar sus bases de apoyo. "Patria Nueva" aludía, entre otras cosas, a ese objetivo de crear –a partir de mecanismos clientelares paternalistas– un cierto grado de adhesión por parte de las clases subalternas y de las elites alternativas al civilismo oligárquico. Este intento de proyectar su política de manera más inclusiva lo llevó a apelar a símbolos y creencias para legitimar su poder. En ese sentido, prometió a los campesinos la revisión de títulos de propiedad de la Sierra del Sur. Otra invocación a las creencias más arraigadas del pueblo peruano –el catolicismo– fue la propuesta de consagrar al Perú al Sagrado Corazón de Jesús, en mayo de 1923. Esa celebración se realizaba en el momento en que se discutía la reforma de la Carta Constitucional para permitir la reelección.

[257] Cornejo Koster, E., *op. cit.*, p. 95.

[258] Las clases eran nocturnas y versaban sobre los más diversos tópicos: lectura, escritura, geografía, historia, biología, psicología, economía política. Estas clases se complementaban con las conferencias, dictadas en la sede de la Universidad Popular o en sindicatos. Participaron de ellas la mayoría de los intelectuales de vanguardia del Perú, que desplegaron temáticas de un espectro diverso: desde literatura hasta cuestiones sociales y organización obrera.

[259] Juegos atléticos, campañas antialcoholismo, ciclos de cine, alternaban con clases y conferencias, entre ellas las dictadas por el autodidacta J.C. Mariátegui sobre "Historia de la Vida Mundial". Estas formas de interrelación son antecedentes de la metodología que posteriormente desarrollará el PAP, siendo una pieza fundamental en el momento de explicar el alto grado de permeabilidad de su discurso en la sociedad peruana. Vaya como ejemplo: "con la finalidad de acrecentar la solidaridad obrera, la Universidad Popular patrocinaba fiestas diversas. Unas veces realizábanse *picnics*, ya sea en los campos vecinos, ya en los cerros que rodean la capital peruana. A veces eran excursiones nocturnas a una hermosa playa llamada La Herradura [...] se daba a la fiesta un carácter revolucionario condensado en los cánticos, en las conferencias [...]. Otras veces los poetas [...] recitaban sus versos a pleno campo. De todas las fiestas, ninguna adquirió un relieve de tanta importancia como la fiesta de la planta que, para los días de Pascua, se realizaba en Vitarte." Cornejo Koster, E., *op. cit.*, p. 127.

"Al anunciarse la consagración de la República al Corazón de Jesús, los estudiantes universitarios, los obreros de las Universidades Populares González Prada, anticlericales, masones y protestantes, anarcosindicalistas, numerosos católicos devotos y hasta algunos leguiístas disidentes hicieron causa común de oposición al proyecto. La FEP convocó a un mitin de protesta para el 23 de mayo de 1923."[260] La manifestación –inédita en número y composición social– culminó con dos muertos, emblemático símbolo de la primera acción coordinada de estudiantes y trabajadores impulsada decididamente por Haya de la Torre.

Los sucesos de mayo de 1923 cobran un significado decisivo al pensar históricamente al aprismo, por tres motivos. Es la primera manifestación pública, que nuclea a distintos sectores, de oposición a Leguía, puso de manifiesto la relación obrero-estudiantil gestada en las Universidades Populares iniciando un momento de revisión ideológica del movimiento obrero que de allí en más se dirimirá entre las adhesiones hacia el aprismo o hacia el comunismo.[261] Finalmente, marca el ingreso a la política nacional de Haya de la Torre con demandas que formarán parte del temario aprista: la secularización y nacionalización del Estado y la oposición al autoritarismo leguiísta.[262]

En ese clima crítico, el pensamiento sobre la "peruanidad" se instaló en otras coordenadas temáticas y conceptuales. En principio, se amplió el arco temático tanto regional cuanto socialmente. Las exclusiones del orden oligárquico no sólo eran políticas sino también regionales, sociales y étnicas. La discusión se diversificó regionalmente ya que los intelectuales del interior le disputaron a Lima su regencia ideológica. Las voces provincianas hicieron más polifónica la agenda de problemas. Trujillo por parte de los apristas, Cuzco y Puno en el caso de los indigenistas, Arequipa de los descentralistas, o "la otra Lima" de Mariátegui, aportaron interpretaciones antes subalternas y que sólo muy ocasionalmente tenían un alcance nacional. Con la diversificación espacial, también se amplió

[260] Chang-Rodriguez, Eugenio, *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, Studium, México, 1957, p. 274.

[261] Respecto del movimiento obrero en Perú, cfr. Kapsoli, W., *Las luchas obreras en el Perú*, Universidad de San Marcos, Lima, 1969. Sulmont, Denis, *El movimiento obrero peruano (1890-1980)*, Tarea, Lima, 1982.

[262] "El 23 de mayo reveló el alcance social e ideológico del acercamiento de las vanguardias estudiantiles a las clases trabajadoras. En la fecha tuvo su bautizo histórico la nueva generación que [...] entró a jugar un rol en el desarrollo mismo de nuestra historia, elevando su acción del plano de las inquietudes estudiantiles al de las reivindicaciones colectivas o sociales." Mariátegui, J. C., "Defensa del marxismo", citado por Chang Rodriguez, *op. cit.*, p. 194.

la problematización de las subalternidades sociales (clases medias empobrecidas, campesinos, obreros). Pero más allá de los nuevos temas, cambia la perspectiva de abordaje. La "nueva generación" apoyó su análisis en la economía para llegar a la explicación central de lo que se consideraba la sección áurea del problema nacional: lo social.

La nueva ubicación del problema impugnaba un conjunto de sentidos que habían hegemonizado anteriormente la definición de la nación:
1. Recusación del pensamiento "europeísta", en algunos casos no por "europeo" sino por "mimético". Como ya se ha señalado, las búsquedas de autonomía en los distintos niveles comienza por plantear un campo analítico más introspectivo y si no absolutamente vernáculo, independizado de las copias "prescriptivas", sobre todo respecto de las referencia europeas precedentes. Esta es una idea rectora del pensamiento de Haya de la Torre, profusamente expuesta en innumerables textos de la década:

> "El fracaso de todos los movimientos políticos [...] se debe a la inconsistencia de los directores, a la falta de sentido realista de los ideólogos, que *piensan siempre en europeo* y no son comprendidos por las colectividades. Pensar en nacional –y tomo el vocablo nacional como latinoamericano y como genérico de los *nacidos* que sufren–, es difícil. *Especialmente los intelectuales tienen miedo de rebelarse contra las ideologías importadas*. Tienen miedo porque no son creadores, son repetidores. Pensemos en americano –no en norteamericano, se entiende– pensemos en nuestros propios problemas tales como ellos son [...] Y descubierta, surgirá la ideología que no será más de remedo, de imitación, de trasplante, sino de autóctona y realista contextura nuestra."[263]

Los rangos de la independencia varían: desde los análisis cerradamente etnicistas y particularistas de los indigenistas cuzqueños, pasando por las intenciones "nacionalizadoras" o "indoamericanistas" de Haya de la Torre, o el esfuerzo de pensar el marxismo desde los problemas del Perú, como en el caso de Mariátegui. Sin embargo, el hilo común que une estas iniciativas es el deslizamiento de un universalismo y occidentalismo racionalista e iluminista excluyente, a una perspectiva en todos los casos relativista y en muchos de ellos particularista.
2. Impugnación de la identificación de la nación peruana con lo limeño, blanco, costeño e "hispanófilo":

[263] Haya de la Torre, V. R., "La misión admirable de Magda Portal en las Antillas", Ginebra, agosto de 1929, en: *Construyendo...*, p. 45.

> "Ante el problema social del Perú hay dos categorías de apreciación: la de los hombres de ayer, la de los viejos [...] arraigadamente españolizantes, con mentalidad extranjera y antiindígena [...] y el concepto nuevo de los jóvenes, de los estudiantes, de los trabajadores manuales e intelectuales [...]. Lima es al Perú auténtico, histórico y nacional –en sentido etimológico del vocablo– una ciudad conquistadora y extranjera [...]. El Perú provinciano y sobre todo el Perú serrano –el Perú verdadero–, es prácticamente otro país y permanece alejado y desconocido por los hombres metropolitanos que lo usufructúan."[264]

Frente a este estado de cosas, Haya de la Torre legitima el nacionalismo de la vanguardia peruana que no sólo ha revertido los sentidos comunes del orden anterior sino que ha multiplicado sus temas y, sobre todo, comienza a rescatar y hacer visible el "verdadero" Perú. En una carta de recibo del primer número de *Amauta*, desagrega esa misión:

> "Reivindiquen la historia, la literatura, el arte verdaderamente peruanos y arrojen lo que en ellos hay de impuesto, de artificioso, de burgués. Reivindiquen el Perú incásico para la gloria y la eternidad del poder civilizador del más avanzado Estado comunista de la antigüedad y reivindicando al Perú incásico [...] nos ayudarán a justificar la reivindicación política y económica de las razas indígenas [...]. Reivindiquen lo que hay en el Perú popular, en el Perú de los productores, en el Perú de las sierras olvidadas."[265]

3. Impugnación a la idea de "unidad" y "homogeneidad" de la nación peruana, llegando incluso a negar su existencia como tal. La "nueva generación", al incorporar a los antes excluidos, consideraba que ni desde el punto de vista político (una ciudadanía política que –además de ser fuertemente restringida– ya no alcanzaba como forma de inclusión y representación), ni desde el punto de vista económico (la explotación y la servidumbre de las "cuatro quintas" partes del Perú) ni desde la cultura y la tradición compartidas por "las mayorías", existe la nación peruana.[266] Desde estas premisas la vanguardia peruana se adjudica la representa-

[264] Haya de la Torre, V. R., "Aspectos del problema social en el Perú". Discurso a los estudiantes de la Universidad Popular "José Martí", La Habana, 9 de noviembre de 1923, en: *Por la emancipación política de América Latina*, Gleizer, Buenos Aires, 1927, pp. 45-46.

[265] Haya de la Torre, V. R., "Nuestro Frente intelectual". Mensaje para la Revista *Amauta*, Londres, 2 de noviembre de 1926, en: *Ideario y acción aprista. Artículos, discursos y cartas* 1926-1930, Claridad, Buenos Aires, 1930, p. 112.

[266] El nacionalismo como inspiración política de un partido moderno y especialmente de un partido de izquierda, no puede ser meramente sentimental. El nacionalismo aprista se

ción de un Perú, antes hipostasiado y artificial, que se encuentra consigo mismo a través de esas nuevas producciones:

> "Nuestra música, nuestra pintura y nuestra literatura dejan de ser europeas para convertirse en peruanas [...] con la generación del 20. Con esta generación también se inicia el enjuiciamiento *peruano* de los problemas peruanos."[267]

A partir de 1923 Haya de la Torre inició un largo exilio en el que va elaborando una interpretación de América Latina, de una gran influencia entre los intelectuales vanguardistas de la región. Hacia 1924 llegó al hospitalario México de Vasconcelos (meca de todos los exilios latinoamericanos) y en el ambiente revolucionario mexicano lanzó el primer esbozo del aprismo que habría de completarse en un escrito posterior.[268] En él se establecieron los emblemáticos cinco puntos generales de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) que en principio suscribiría toda una generación, independientemente de su adhesión a las "secciones" o filiales del APRA en distintos países de la región:

> "1) Acción contra el imperialismo yanqui;
> 2) Por la unidad política de América Latina;
> 3) Por la nacionalización de tierras e industria;
> 4) Por la internacionalización del Canal de Panamá;
> 5) Por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo."

Haya define la nación (y la región) a partir de un "nosotros" que se recorta contra un "otro" externo, el imperialismo. Este tema se desarrollará en capítulos posteriores, baste señalar aquí las consecuencias del antiimperialismo aprista en la definición de la nación. Para Haya la oligarquía no es "peruana", ya que está aliada subordinadamente al imperialismo que subyuga de manera diferencial a las clases sociales. De lo

basa en la emancipación económica de las mayorías nacionales; por eso también nuestro concepto de democracia no se limita a ser político y es fundamentalmente económico. Basamos, pues, nuestro nacionalismo y nuestro democratismo, en la economía, y éste es el fundamento doctrinario de nuestra política." Haya de la Torre, V. R., La realidad social y política de la América Latina, en: *Impresiones...*, p. 144.

[267] Partido Aprista Peruano, *El proceso a Haya de la Torre*, Guayaquil, s. ed, 1933, p. XLIV.

[268] "¿Qué es el APRA?". Aparecido originalmente en la revista *The Labour Monthly. A magazine of International Labour*, Vol. 8, diciembre de 1926, Nro. 12, p. 756. Reproducido en: Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo y el APRA*, Ercilla, Santiago de Chile, 1936, pp.33-41. [El original es de 1928].

anterior se desprende el otro concepto clave en la definición de la nación: las mayorías nacionales:

> "Así es como la lucha contra el imperialismo queda planteada en su verdadero carácter nacional. Porque son las mayorías nacionales de nuestros países las que sufren los efectos de la invasión imperialista, en sus clases productoras y medias, con la implantación de formas modernas de explotación industrial."[269]

"¿En qué se basa el nacionalismo aprista? En la defensa de los intereses de las mayorías nacionales. La defensa de los intereses de las mayorías nacionales, es la defensa de la nación."[270] La expresión de las mayorías implicaba una nueva política, una nueva economía y –en función de las legitimidades a las que el aprismo apelaba– una nueva historia, nuevos símbolos de identificación y –como se ha señalado– hasta una propia temporalidad. Entre los muchos ejemplos que podrían citarse, la invocación del pasado indígena, ya señalada, fue muy importante en la reinvención de una tradición que no podía limitarse ni a la negación del indio ni a la "vuelta" al Tawantinsuyu. La reconstrucción del pasado, por parte del aprismo, se inicia con la relativización de la Independencia, para Haya, un movimiento "engañoso", "de clase" y "de claros orígenes económicos", "no un movimiento de libertad total, universal [...], las clases trabajadoras de América Latina realizarán la nueva libertad."[271] Para Haya los verdaderos próceres fueron "los Tupac-Amaru, los Pumacahua, porque son los precursores de la libertad del indio":

> "Hay tres o cuatro memorias gloriosas y auténticamente revolucionarias en el Perú [...] la de Tupac-Amaru es una de ellas. Pero a Tupac Amaru se le profana levantándole una estatua. El homenaje de México a Cuauthémoc no tuvo significado alguno hasta que Emiliano Zapata no cumplió la *revancha* del indígena contra los explotadores que amparaba el porfirismo."[272]

La idea de nación aprista, se inscribe en conceptos de autodeterminación, soberanía e independencia política y económica. Pero ¿quiénes son, inicialmente, esas "mayorías"? Las "mayorías nacionales" son, en principio, los sujetos sociales amenazados y subyugados por la acción imperialista. Entre 1926 y 1927 las fronteras, de claro sesgo mutualista, están

[269] *Idem*, p. 120.
[270] *Ibidem*.
[271] Haya de la Torre, V. R., "La realidad del Perú". Carta a Julio Barcos, Buenos Aires, 1925, en: *Por la emancipación...*, p. 93.
[272] Haya de la Torre, V. R., "El monumento a Tupac-Amaru" [1929], en: *Construyendo el aprismo...*, p. 115.

marcadas con gruesos trazos. En un primer momento el frente antiimperialista es presentado englobando a las "clases productoras" aunque la línea divisoria será "el universo social" afectado por la acción del imperialismo. En un segundo momento, en cambio, se señala la "alianza" de los productores con las clases medias (en plural, vagamente definidas) en ese liderazgo. Esto produjo no pocas discusiones en el interior de la vanguardia peruana que terminaron por dirimirse, como se analiza en otro apartado, en el año 1928. Sin embargo, hasta esa ruptura, las "jóvenes generaciones" comparten un campo problemático común para "peruanizar al Perú": "Peruanizarlo es nacionalizarlo en el sentido integral y elevado del concepto. Y no podemos peruanizar al Perú mientras las grandes mayorías de los peruanos vivan en la ignorancia y en la miseria. No podemos peruanizarlo sin acometer humana y científicamente la redención del indio. No podremos peruanizarlo mientras vivamos en pleno coloniaje económico, hipotecando día a día nuestras fuentes de riqueza..."[273]

Peruanicemos al Perú

> "Se puede decir del Perú lo que Waldo Frank dice de Norte América: que es todavía un concepto por crear."
>
> José Carlos Mariátegui

"Peruanicemos al Perú"[274] es la frase, acuñada por Mariátegui, que atraviesa a la "nueva generación" peruana en la década de 1920. Desde la Revista *Mundial* y también desde *Amauta*, Mariátegui resalta el carácter "verdaderamente" peruano de las nuevas generaciones, que no adjudica al "adentramiento" (desde el punto de vista de V. A. Belaúnde) sino a un diálogo con la modernidad, el secularismo desde las coordenadas peruanas.

> "En el haber de nuestra generación se puede y se debe ya notar una virtud y un mérito: su creciente interés por el movimiento de las cosas peruanas. Pero esto no es una consecuencia de que su espíritu se clausure o se confine más dentro de las fronteras. Es, precisamente lo contrario. El Perú contemporáneo tiene mayor contacto con las ideas y las emociones mundiales. La voluntad de renovación de la humanidad se ha apode-

[273] Haya de la Torre, V. R., "Mensaje a la Nación Peruana", febrero de 1932, en: *Construyendo...*, p. 201.

[274] La frase tiene su origen en la sección así llamada de la revista limeña *Mundial*, a cargo de José Carlos Mariátegui desde septiembre de 1925 a mayo de 1929.

rado poco a poco, de sus hombres nuevos. Y de esta voluntad de renovación nace una urgente y difusa aspiración a entender la realidad peruana."[275]

José Carlos Mariátegui[276] piensa la nación en el contexto de la crisis del orden burgués y la intuición de la llegada de tiempos revolucionarios y utópicos. Hemos hecho referencia al contenido de la crisis posbélica y a su apropiación de la idea de mito, como fuerza motora de las transformaciones colectivas de su tiempo. Desde esa sensibilidad reelabora un marxismo en el que dialécticamente intentó entretejer lo universal y lo particular, la interpretación de las realidades latinoamericanas en el concierto de la "emoción de su tiempo".

[275] Mariátegui, José Carlos, "Hacia el estudio de los problemas peruanos", en: *Mundial*, 10 de julio de 1925. Tomado de: *Peruanicemos al Perú*, Amauta, Lima, 1988, p. 71.

[276] "Aunque soy un escritor muy poco autobiográfico, le daré yo mismo algunos datos sumarios. Nací en el 95. A los 14 años entré de alcanza-rejones en periódico. Hasta 1919 trabajé en el diarismo, primero en *La Prensa*, luego en *El Tiempo*, finalmente en *La Razón*. En este último diario patrocinamos la reforma universitaria. Desde 1918, nauseado de política criolla me orienté resueltamente hacia el socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares, en pleno apogeo. De fines de 1919 a mediados de 1923 viajé por Europa. Residí más de dos años en Italia, donde desposé una mujer y algunas ideas. Anduve por Francia, Alemania, Austria y otros países. Mi mujer y mi hijo me impidieron llegar a Rusia. Desde Europa me concerté con algunos peruanos para la acción socialista. Mis artículos de esa época señalan estas estaciones de mi orientación socialista. A mi vuelta al Perú, en 1923, en reportajes, conferencias en la Federación de Estudiantes, en la Universidad Popular, artículos, etc., expliqué la situación europea e inicié mi trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método marxista. En 1924 estuve, como ya lo he contado, a punto de perder la vida. Perdí una pierna y me quedé muy delicado. Habría seguramente ya curado del todo con una existencia reposada. Pero ni mi pobreza ni mi inquietud espiritual me lo consienten. No he publicado más libros que el que Ud. conoce. Tengo listos dos y en proyecto otros dos. He aquí mi vida en pocas palabras. No creo que valga la pena hacerla notoria; pero no puedo rehusarle los datos que Ud. me pide. Me olvidaba: soy un autodidacta. Me matriculé una vez en letras en Lima, pero con el solo interés de seguir el curso de latín de un agustino erudito. Y en Europa frecuenté algunos cursos libremente, pero sin decidirme nunca a perder mi carácter extra-universitario y tal vez, si hasta anti-universitario. En 1925 la Federación de Estudiantes me propuso a la Universidad como catedrático en la materia de mi competencia; pero la mala voluntad del Rector y, seguramente, mi estado de salud, frustraron esta iniciativa." De la carta de fecha 10 de enero de 1927, enviada por José Carlos Mariátegui al escritor Enrique Espinoza (Samuel Glusberg), director de la revista *La Vida Literaria*, editada en Buenos Aires. Se publicó la carta en su número del mes de mayo de 1930, en homenaje al recién fallecido Mariátegui. Otros pocos datos que ayudan a ubicar su tarea política: en 1923 establece contacto con Haya de la Torre y la Universidad Popular, por intermedio de Fausto Posadas, quien fuera redactor obrero de *La Razón* y en junio inicia en la Universidad Popular su ciclo de conferencias. En 1926 aparece *Libros y Revistas*, órgano de la Editorial Minerva que servirá de base para la revista *Amauta*. Por entonces formó parte de las primeras células apristas peruanas. En septiembre de 1926 aparece el

No sorprende, entonces, que en términos que hoy suenan muy contemporáneos, afirme: "La nación misma es una abstracción, una alegoría, un mito, que no corresponde a una realidad constante y precisa, científicamente determinable."[277] Si el campo de las representaciones, de la cultura y los símbolos es un terreno privilegiado en su análisis sobre la nación (nada casual es que haya elegido el nombre *Amauta* para su revista), no descuida el tratamiento de las condiciones socioeconómicas que hacen del Perú una realidad por crear:

> "El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido."[278]

Tributario de los análisis gobettianos[279] respecto del proceso inconcluso de la nación en Italia, Mariátegui piensa el proceso de conformación nacional remontándose a los orígenes: "el pecado original de la conquista". Es decir, la destrucción de la cultura incaica y –también– las asignaturas pendientes de la revolución de la Independencia[280] que excluyó las "cuatro quintas partes" indígenas:

> "Es posible que a algunos recalcitrantes conservadores de incontestable buena fe los haga sonreír la aserción de que lo más peruano, lo más nacional del Perú contemporáneo es el sentimiento de la nueva generación. [...] la reivindicación de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio. [...] el problema indígena se presenta como el problema de

primer número de *Amauta*. Hacia 1928 se produjo una fuerte polémica con Haya de la Torre, que lo aleja del aprismo. En septiembre de ese año Mariátegui funda el Partido Socialista Peruano. En mayo de 1929 trabajó en la creación del Comité Organizador Pro-Central General de Trabajadores del Perú y comienza a sacar la revista *Labor*. Murió, tras una larga enfermedad, en abril de 1930.

[277] Mariátegui, José Carlos, "El proceso de la literatura", en: *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era, México, 1979, p. 210.

[278] Mariátegui, José Carlos, "Lo nacional y lo exótico", en: *Mundial*, Lima, 9 de diciembre de 1924. Tomado de: *Peruanicemos al Perú*..., p. 36.

[279] Sobre la influencia de Gobetti en el pensamiento mariateguiano véase: Paris, Robert, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, Nro. 92, 1981.

[280] "la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene deberes que no tenía el virreinato. Y contrariando este deber la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y exasperado sus miserias." Mariátegui, José Carlos, "El problema del indio", en: *Siete Ensayos*..., p. 42.

> cuatro millones de peruanos. Expuesto en términos nacionalistas –insospechables y ortodoxos– se presenta como el problema de la asimilación a la nacionalidad de las cuatro quintas partes de la población del Perú."[281]

Además de la relocalización de la cuestión indígena como centro de gravedad del problema nacional, queda expuesta la polémica sobre la definición de la nación y el nacionalismo de las generaciones oligárquicas. Como se ha señalado, éstas habían asimilado la "patria" y la "nación" a una "república" eminentemente blanca, costeña y de raíz hispánica. La nueva generación trata de expropiarle los significados de la nación a las elites culturales precedentes, impugnando los parámetros políticos, ideológicos, e incluso, estéticos.

La denominación de "González Prada" para las Universidades Populares, es un símbolo de la búsqueda de referencias y legitimidades alternativas. Manuel González Prada [1844-1918] en el contexto de la crisis económica, política y moral que sucedió a la Guerra del Pacífico, adjudicó a la exclusión y servidumbre del indio una de las causas de las fragilidades de la nación.[282] En las páginas de *Nuestro indios* el escritor anarquista planteó por primera vez no sólo el imperativo de incorporación del indio a la nación, sino las formas: "el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio", ya que todo blanco "es más o menos un Pizarro".[283]

Un problema con el que lidiaba Mariátegui y su generación era el de resignificar el nacionalismo frente a esas versiones tradicionalistas y endogámicas, imprimiéndole un contenido revolucionario. Mariátegui piensa que en ciertos períodos históricos la nación encarna el principio de la libertad, y en otros, el espíritu de la revolución.

> "La idea de la nación –lo ha dicho un internacionalista– es en ciertos períodos históricos la encarnación del espíritu de libertad. En el Occidente, una idea revolucionaria. Ahora tiene este valor en todos los pueblos que, explotados por algún imperialismo extranjero, luchan por su libertad nacional."[284]

[281] Mariátegui, José Carlos, "Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política", en: *Mundial*, Lima, 27 de noviembre de 1925. Tomado de: *Peruanicemos...*, pp. 97-98.

[282] "Con las muchedumbres libres aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria, con los ejércitos indios disciplinados y sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo, ¿qué patria defenderá?" González Prada, Manuel, "Discurso pronunciado en el teatro Politeama", 28 de julio de 1888. Tomado de *Páginas Libres/Horas de Lucha*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1976, p. 44.

[283] *Idem*, p. 343.

[284] Mariátegui, José Carlos, "Nacionalismo y vanguardismo...", pp. 101-102.

La centralidad de la cuestión indígena en el análisis de la nación por parte de Mariátegui es una de las notas que marcan la originalidad de su interpretación del marxismo. Ubica el problema en una dimensión distinta respecto de las consideraciones basadas en criterios raciales, clasistas, culturales o educativos. El autor vincula necesariamente la cuestión indígena al problema de la tierra, "cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza, con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo mientras subsista la feudalidad de los gamonales."[285]

Como se desarrollará en el capítulo siguiente, cuestión indígena y cuestión social son –para Mariátegui– complementarias e inescindibles.[286] Si bien retoma del indigenismo cuzqueño la caracterización del país de las "cuatro quintas partes", discute sus connotaciones raciales y culturales excluyentes. De la misma manera que polemiza con el nacionalismo que discute la "importación" de ideas tachándolas de "foráneas", también le señala a Valcárcel el enclaustramiento de las propuestas indigenistas más radicalizadas desde el punto de vista étnico:

> "Ni la civilización Occidental está tan agotada y tan putrefacta como Valcárcel supone; ni una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana [...]. La Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico."[287]

Otro centro analítico es el carácter dual de la sociedad peruana (costa/sierra, feudalismo/modernidad, blancos /indios). La superación de esos binomios, contradictorios y funcionales, para el director de *Amauta* sólo puede ser producto de una transformación radical de las estructuras económicas y sociales. A diferencia de Víctor Andrés Belaúnde, Mariátegui resalta las diferencias y las lógicas regionales y sociales peculiares y contrapuestas:

> "La unidad peruana está por hacer [...]. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo porque no hay aquí que resolver una

[285] Mariátegui, José Carlos, "El Problema del Indio", en: *Siete Ensayos ...*, p. 35.
[286] "Sólo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles dar un sentido real a la liberación de su raza, de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su autodeterminación política". "El problema de las razas en América Latina", en: *Ideología y Política*, Amauta, Lima, 1969, p. 81. [El original es de 1929].
[287] Mariátegui, José Carlos, "El rostro y el alma del Tawantinsuyu", en: *Mundial*, Lima, 11 de septiembre de 1925. Tomado de: *Peruanicemos...*, pp. 89-90.

pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento nacida de la invasión y la conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena, ni eliminarla, ni absorberla."[288]

Situación indígena y problema de la tierra, por un lado, y condicionamientos del capital extranjero, por otro, obstaculizan y restringen la integración de la nación peruana, acentuando su carácter oligárquico en términos políticos, segregacionistas en el plano social y arcaico e improductivo en el plano económico. Estos rasgos recorren toda la interpretación mariateguiana de la realidad social y política de un Perú que está débilmente integrado y en el que existen fuerzas regionales centrífugas que también conspiran contra la formación de la peruanidad. Centralmente el problema regional tiene sus causas verdaderas –tanto para Mariátegui como para Belaúnde– en el caciquismo, el gamonalismo y las formas patrimoniales y locales de ejercicio del poder. Así, el federalismo no es una corriente programática o político-ideológica sino una forma de articulación "ficticia" del espacio regional que esconde intereses particulares. La contracara de este proceso es un centralismo deformado, no emanado de la capacidad de penetración estatal sino de una alianza de la costa con los gamonales serranos que favorece la burquesia de la dispersión de la nación y tiene sus causas últimas en el régimen de tenencia de la tierra. Para el autor de los *Siete Ensayos*, en Perú no hay regiones históricamente definidas, los contornos de las existentes están impuestos por la geografía; llega a decir que en Perú "lo único que se haya bien definido es la naturaleza": "Una región no nace del Estatuto político de un Estado. Su biología es más complicada. La región tiene generalmente raíces más antiguas que la nación".[289] Mariátegui coincide con los indigenistas acerca de la artificialidad y el "exotismo" de la costa y Lima. "En la Sierra se concentran todos los factores de una regionalidad si no de una nacionalidad."[290]

El "nuevo regionalismo" ya no es una mera queja contra Lima, sino "la expresión de la conciencia serrana y del sentimiento andino."[291] En el mismo registro, subraya las dualidades del Perú: "No somos un pueblo que asimila las ideas y los hombres de otras naciones, impregnándolas de su sentimiento y su ambiente, y que de esta suerte, enriquece, sin deformarlo, su espíritu nacional. Somos un pueblo en el que conviven, sin

[288] Mariátegui, José Carlos, "Regionalismo y centralismo", en: *Siete ensayos...*, pp. 185-186.
[289] *Idem*, p. 184.
[290] *Idem*, p. 185.
[291] *Idem*, p. 181.

fusionarse aún, sin entenderse, todavía, indígenas y conquistadores."[292] Y esto se advierte en las expresiones culturales y artísticas del Perú –en particular, la literatura– que sólo representan la tradición española, es decir, no son peruanas. Si bien aclara: "no renegamos propiamente de la herencia española, renegamos de la herencia feudal", la producción cultural del país no ha alcanzado, como la propia nacionalidad, una definición autónoma.

En última instancia, para Mariátegui, el problema del Perú "no será ya la liberación de una nación irredenta, ni la autodeterminación de una nacionalidad oprimida sino la incorporación democrática de las masas populares marginadas a un proceso constitutivo de lanacionalidad: [293] "El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni siquiera socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. Y en este 'indigenismo vanguardista' [...] no existe ningún calco de 'nacionalismos exóticos' [...] sino la creación de un *nacionalismo peruano*."[294]

Y ese proyecto de inclusión y pertenencia, desde sus convicciones, puede realizarse por medio de un nacionalismo que superara los anteriores: es decir, del socialismo "nacionalizado" y del nacionalismo "socialista".

*****

¿Es la nación una "Bella Durmiente" que hay que despertar o lo que hay que despertar es al "pueblo", las "clases" o las "etnías" para construir la "verdadera" nación?

Las distintas interpretaciones recorridas ubican la nación en un terreno anegadizo y resbaloso, propio de una situación de tránsito. La crisis de valores y sentidos permitía pensar la nación desde miradores menos disciplinados. A veces la nación se define a partir de la inversión absoluta de los significados previos: lo indio sobre lo blanco, las mayorías sobre los pocos, la fuerza sobre la razón. Hay una impronta neorromántica de reemplazo a la racionalidad positivista, un campo más cercano a la sensibilidad que a la normatividad. Algo de religión, mito o alegoría se cuela

[292] Mariátegui, José Carlos, "El proceso de la instrucción pública", en: *Siete Ensayos*, p. 94.
[293] Aricó, José, "El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de otro modo una vieja cuestión", en: Calderón, Fernando (editor), *Socialismo, autoritarismo y democracia*, IEP-CLACSO, Lima, 1989, pp. 126-127.
[294] Mariátegui, José Carlos, "Indigenismo y Socialismo", en: *Ideología y Política*, Amauta, Lima, 1969. [Originariamente publicado en *Mundial*, Lima, 25 de febrero de 1927].

en la definición de lo nacional, incluso en aquéllos que –muy secularizadamente– proponen el socialismo y la revolución, o están transitando esta última.

La relación entre pasado y nación se vuelve vigorosa. El abordaje de la temporalidad de las naciones es revisado. También para las generaciones constructoras del Estado Nación, el pasado había sido una cantera a seleccionar, pero era un pasado muy reciente al que se interpelaba sólo para demostrar la superación de la "barbarie". La menor confianza en la fatalidad del progreso, trae como consecuencia una inquietud renovada por el pasado en distintas versiones: la historia de las naciones ya no es lineal sino cíclica ("un nuevo renacimiento pagano") o empieza mucho antes de las independencias (es decir es previa, muy previa al Estado). Para algunos ya se expresa en el orden colonial y en la religión católica, para otros desde las raíces culturales prehispánicas. En aquellas definiciones más proyectuales, la nación es una construcción hacia un futuro que, sin embargo, se remite a un pasado muy remoto para afincar su evidencia.

La selva de referencias, las herramientas conceptuales para definir la nación también se conmueven. El paradigma científico, por caso, es reemplazado por la intuición, la sensibilidad, formas idealistas, descriptivas más que explicativas. Teoría y estética se entrecruzan produciendo imágenes tenaces, de una gran carga expresiva. Otra estancia temática en la que se detienen los autores para definir la nación es la relación entre individuo y colectivo. Quizás sea inherente a las ambigüedades del concepto "nación" un cruce entre ambos conceptos, la nación pretende concentrar lo múltiple en la unidad. La representación de la nación liberal, el pactismo y la atomización, tendían a conjugarlo desde la voluntad y la razón. El individuo no se perdía en la nación, era –asociadamente– su pilar y su legitimidad (un ciudadano, un voto). En los años veinte hay un ostensible deslizamiento de lo individual a lo colectivo y del Estado al territorio de la sociedad y la cultura, como desarrollaremos en próximos capítulos.

La omnimpresente idea de "salvación" de la nación, debería leerse como una respuesta a la crisis de significados y a una diferente colocación de los intelectuales para cambiar el orden u ordenar el cambio, para crear un "lo históricos en nosotros", ese arco de solidaridades y pertenencias por encima de las diferencias y conflictos raciales, regionales, clasistas. El orden oligáquico había hecho de la exclusión la fórmula para descartar aquellos núcleos sociales considerados "inasimilables". En los años veinte la intención hacia los grupos subalternos tiene una vocación más inclusiva frente a los "otros". ¿Quiénes son "los otros" de esa "verdadera" nación? ¿Cómo incluirlos?

La nación y sus *otros*

Sumario: La nación bajo el microscopio. Pensar los indios, pensar por los indios. El "problema indio". Continuidades y rupturas. Plurales indigenistas. Inkanismo, indianismo, indologías: Polémicas del indigenismo. De indio a campesino. De la insurgencia campesina al mestizaje espiritual. *¡Tierra y Libertad!* Tierra, Raza, Cultura. Ambivalencias de la blanquitud: *de inmigrante a maximalista. A todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino.* Extranjero, disolvente, maximalista. Inversión de la barbarie: síntesis y crisoles.

En la década del veinte se produce un desplazamiento en la reflexión intelectual sobre la nación, de su tratamiento a partir de categorías biológicas a su consideración en términos sociales y culturales. Esto no implica el abandono absoluto del análisis social bajo la lógica de las "razas", sancionado por una "estructura de pensamiento" en la cual la tradición es grávida. Sin embargo, hay una "espiritualización" (en palabras de la época) del problema, es decir, un análisis que tiende a enfatizar las condiciones histórico sociales y culturales de la nación. En muchos casos, la hermenéutica bajo patrones "étnicos" es una metáfora para definir grupos sociales (o un cruce entre lo étnico y lo social), en otros casos se acompaña el derrotero étnico para establecer las precondiciones del tratamiento del tema en forma clasista o "económico-social".

La tradición liberal había puesto en el centro de la definición de la nación a la ciudadanía, la tradición positivista, a la morfología racial. Ambas, con una impronta proyectual muy fuerte, clausuraban el pasado. En ambas, las pertenencias a la nación eran más excluyentes que inclusivas. En esta década el pensamiento latinoamericano buscó fórmulas para ensanchar la nación: en el tiempo (apelando al pasado, las tradiciones y los orígenes) y en densidad social (al considerar al "otro" antes excluido).

La nación bajo el microscopio

Un dispositivo clásico en los relatos nacionales es la representación de "los muchos" en "uno". Esa individuación supone sintetizar opuestos, buscar uniformidades y síntesis. Como se ha analizado, si bien los argumentos "cientificistas" y naturalistas caían en descrédito, el lenguaje y los modos de abordar el problema, sin los contenidos raciológicos de otrora, aún conservaban vigencia. Con énfasis diferentes y con resultados también diversos, la operación simbólica por excelencia es la de presentar una nación étnicamente homogénea, monocromática, o la propuesta de soluciones para llegar a ese estado de cosas.

La ensayística de la primera década del siglo estuvo transida de metáforas orgánico-biologistas para expresar la nación. La medicalización del discurso, la naturalización y la reificación de lo social impregnó unos relatos en los que la sociedad aparecía como un organismo. Los sujetos sociales, a su vez, se comportaban como tales, es decir –con los debidos matices de cada caso–, el dato fatal para definir ese organismo era la constelación racial de esa sociedad (complementada con la influencia del medio físico). La ponderación de cada elemento "racial" constitutivo varía, al igual que las soluciones para su asimilación o exclusión. Bajo el paraguas omnisciente de tales influencias aparece en la ensayística de la primera década del siglo XX una preocupación sociológica que intenta dar cuenta de estas "mórbidas" sociedades. En el tratamiento de este tema es casi de rigor enumerar los títulos de escritos emblemáticos: *Manual de Patología Política* [1889], del argentino Juan Álvarez, *Continente enfermo* [1899], del venezolano César Zumeta, *Enfermedades Sociales* [1905], del argentino Manuel Ugarte, *Pueblo Enfermo* [1909], del boliviano Alcides Arguedas, *La enfermedad de Centroamérica* [1912], del nicaragüense Salvador Mendieta, *O parasitismo social e evolução na América Latina* [1903], del brasileño Manoel Bonfim, o *Nuestra inferioridad económica: sus causas, sus consecuencias* [1912], del chileno Francisco de Encina, *Hampa afrocubana. Los negros brujos. Apuntes para un estudio de etnología criminal* [1906], del cubano Fernando Ortiz, sólo por citar algunos.

El tejido de la nación, bajo el microscopio de los intelectuales positivistas, se explica bajo funcionalistas criterios de corrupción, degeneración y selección, las artes del bisturí, o del laboratorio. Se trataba de detectar la enfermedad, por doloroso y vergonzoso que fuera el diagnóstico, para obrar en consecuencia. De allí que una primera cuestión sea la misma defensa de ese conocimiento "positivo". Por ejemplo, el boliviano Alcides Arguedas afirmaba: "debemos convenir, franca, corajudamente,

sin ambages, que estamos enfermos, o mejor, que hemos nacido enfermos y que nuestra disolución puede ser cierta."[295] No muy otra es la confesión del cubano Fernando Ortiz, que estimaba que el "estudio es indispensable para poder aportar con virilidad el remedio, para poder usar con ciencia y corazón del cuarterio o del bisturí."[296] La lectura de la sociedad en clave médica diagnosticaba patologías. Carlos Octavio Bunge, que exalta las virtudes "terapéuticas" del trabajo, no duda en exaltar cruelmente otras "virtudes" de los vicios: "Además, el alcoholismo, la viruela y la tuberculosis –¡benditos sean!– habían diezmado a la población indígena y africana."[297]

Los pensadores positivistas adjudicaban a la composición racial de las sociedades latinoamericanas los frenos al desarrollo. Desde las elites políticas e intelectuales "blancas" se definía "sociológicamente", de manera eugenésica, al "otro" étnico, social y cultural. Ese "otro" es recortado desde el comienzo como *problema*: "problema indígena", "inmigrante" o "negro". Uno de los motivos que seduce a los "raciólogos" es que la explicación racial, por fatal y determinista, exime a la voluntad humana (y por ende a las políticas de las clases dominantes) de las responsabilidades de la conducción, o –por lo menos– las atenúa. Subyace en estos discursos cierta decepción, cuando no un rotundo pesimismo respecto del poder

[295] Retomamos aquí algunas consideraciones analizadas en: Funes, Patricia y Ansaldi, Waldo, "Cuestión de piel. Racialismo y legitimidad política en el orden oligárquico latinoamericano", en: Ansaldi, W. (comp.), *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes para un debate vigente*, Ariel, Buenos Aires, 2004, pp. 451-488.

[296] Ortiz, Fernando, *Entre cubanos. Psicología tropical*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985, p. 2. [La primera edición es de 1909]. Cabe señalar que Ortiz cambió estas posturas en las décadas de 1930 y 1940 -cuando ya transita la etapa funcionalista y es celebrado por el mismísimo Bronislaw Malinowski, quien tomó su concepto de "transculturación". Entre 1944 y 1946 procede a una sistematización y revisión de sus convicciones sobre raza y racismo, las que en su nueva expresión aparecen publicadas en *El engaño de las razas*, Editorial Páginas, La Habana, 1944 [reedición de la Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975], aunque mantiene el uso del primer concepto, considera a las razas "impuras y arbitrarias" y condena a los racismos por ser "siempre agresivos y todos bastardos". En el prólogo de esta obra afirma: "Se insiste en decir que los seres humanos están divididos en razas distintas según inequívocos, originarios, hereditarios, permanentes y correlativos caracteres anatómicos, fisiológicos y espirituales, que determinan de manera ineluctable toda su vida individual y su historia colectiva. Se persiste aún en sostener que tales características raciales son fatalmente inmutables, que su transformación no es posible sino por selección lentísima y que toda mezcla de ellas conduce a la esterilidad y a la degeneración. Y, en fin, se pretende con obstinación a veces cínica, que unas razas son superiores y otras inferiores: aquellas predestinadas para el predominio y estas otras para la servidumbre."

[297] Bunge, Carlos Octavio, *Nuestra América. Ensayo de psicología social*, Arnoldo Moen Editores, Buenos Aires, 1911, p. 160. El énfasis es nuestro.

de la libertad individual y la autodeterminación, cualidades que desde el terreno filosófico se desplazan al plano político. ¿Cuál es, entonces, el "alma nacional"? Era la primera pregunta metodológica para plantear un orden político acorde con la misma. Así se filia la "genética social" con el tema de la identidad y éste con el orden político. El tejido ideológico del período se halla fuertemente influido por el concepto de "alma nacional" de Gustav Le Bon, para quien cada raza tenía una constitución física tan marcada como su constitución anatómica, pero además, las características psicológicas se transmitían por herencia.

El argentino Carlos O. Bunge se pregunta si es posible sintetizar en *Nuestra América* los "rasgos psíquicos" de poblaciones indígenas tan heterogéneas. El recurso metodológico es contraponer a los indios con los europeos. Es decir, no define por la positiva sino por el contraste. Apelando a fuentes objetables y ligeras, encuentra que "el *fatalismo oriental* es la cualidad característica de mexicanos y peruanos, y esta cualidad explica, en parte, su fácil conquista y sometimiento."[298]

Con mayor conocimiento de causa, Alcides Arguedas expone una valoración del componente indígena diferente, en la que, además de las pautas sociosomáticas, incorpora las determinadas por la historia y el medio. Sin embargo, para el autor, el aymara es "duro, rencoroso, egoísta, cruel, vengativo y desconfiado cuando odia. Le falta voluntad, persistencia de ánimo y siente profundo aborrecimiento por todo lo que se le diferencia. [...] y vive sin entusiasmos, sin anhelos, en quietismo netamente animal."[299]

Desde estas lentes, no sorprende la caracterización genérica que Bunge traza para los mestizos, quienes tienen "cierta inarmonía psicológica, una relativa esterilidad y la falta de sentido moral".[300] El mulato, por su parte, "es irritable y veleidoso como una mujer, y, como una mujer, como degenerado, como demonio mismo, fuerte de grado y débil por fuerza [...] nuevo Luzbel, es el eterno Rebelado",[301] es decir, una doble degeneración: femenina y demoníaca. Sobre la presencia negra en la constelación racial latinoamericana se pregunta si es o no "raza inferior", incluso si es "aceptable" ese concepto de "inferioridad" étnica. Sin embargo no duda en afirmar:

> "¿Posee [el africano] realmente una capacidad de pensamiento y de trabajo menor que la europea? Ello es evidente; él no ha inventado el

[298] *Idem*, Libro II, cap. IV, p. 109.
[299] Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, pp. 36 y 38.
[300] Bunge, *Nuestra América*, libro II, cap. VIII, p. 131.
[301] *Idem*, libro II, cap. IX, pp. 140-141.

> telégrafo ni el ferrocarril, no es artista creador, no es empresario perseverante... Y no se necesita una gran perspicacia para entenderlo así, dado que hasta hoy, en ningún clima y bajo ningún gobierno, el negro ha prestado a la humanidad servicios de clase intelectual y directora. Tal es el indiscutible hecho positivo [...], su psicología tiene como cualidades típicas y genéricas, *el servilismo y la infatuación*."[302]

Estas crudas descripciones derivaban en una hermenéutica política. Los caracteres "somáticos" influían de manera determinante en la organización social y la gobernabilidad. Lo que lleva a problematizar la cuestión del caudillismo y las diversas formas vernáculas de ejercicio de la dominación política, enunciando, como forma de neutralizar estas tendencias, correcciones institucionales que recogen los temas más caros de la tradición política conservadora. Francisco García Calderón no duda en proponer "aumentar la duración del poder presidencial, prolongar el mandato de los senadores y de los diputados para impedir que elecciones frecuentes turben la existencia de los pueblos, renunciar, en suma, a los dogmas ingenuos de los estatutos políticos en nombre de reformas concretas."[303] Las correcciones al liberalismo se imponían por la "incapacidad natural" de las poblaciones vernáculas.[304]

La lectura de la sociedad en clave médica diagnosticaba patologías. Mas, aunque pueda parecer sorprendente, muy a menudo la receta es no sólo el rechazo y el aislamiento –típicos de una etapa de la medicina y visibles en la resolución del espacio físico-social en el cual se construyen lazaretos, leprosarios, manicomios, hospitales para tuberculosos, etc.–, sino la propia destrucción física –esto es, la muerte– de los "enfermos".

Un ejemplo paradigmático, entre tantos, del diagnóstico de los disidentes es el de Antonio Maciel, *O Conselheiro*, el líder del movimiento mesiánico desarrollado en el área *sertaneja* de Bahía (Brasil), a partir de 1867, alcanzando su clímax en la llamada guerra de Canudos, en 1896-1897. Cuando la cuarta expedición militar enviada por el poder federal logra, finalmente, derrotar a un heterogéneo grupo compuesto por campesinos, vaqueros, *jagunços* y ex esclavos, arrasa con el poblado de Belo Monte, tras cinco días de combate. Los que no mueren en él y logran huir, son perseguidos y, si son atrapados, fusilados y degollados (se calculan los muertos en 5.000). El pueblo es dinamitado. El cuerpo del

[302] *Idem*, Libro II, Cap. VI, pp. 124-125.

[303] García Calderón, *Las democracias latinas de América*, en: *Las democracias latinas de América./La creación de un continente*, Biblioteca Ayacucho/44, Caracas, 1979. Libro VII, Cap. III, p. 206. [La primera edición es de 1911].

[304] García Calderón, F., *Las democracias...*, Libro V, Cap. III, p. 150.

propio Maciel –que muere una semana antes de la batalla final, quizás por una cardiopatía–, es exhumado y decapitado, siendo su cabeza enviada a Rio de Janeiro para un estudio antropológico-médico, el cual debía demostrar, "científicamente", la patología del *Conselheiro*. Contra el prejuicio de los hombres del poder, el resultado indica que el cerebro del difunto era absolutamente "normal".

Por los mismos años, Bolivia ofrece otro ejemplo sobre la patologización –es decir, la criminalización– de la protesta social, en este caso, de base étnica. En 1899, los liberales se levantan –con apoyo de los campesinos indígenas aymaras, liderados por Pablo Zárate Wilka y de decisivo papel militar– contra los conservadores que detentan el poder, bien entendido que unos y otros son partidarios del modo oligárquico de ejercer la dominación político-social. La guerra civil, conocida como Revolución Federal, concluye con el triunfo de los primeros, quienes al acceder al gobierno olvidan sus banderas federales y, sobre todo, las promesas realizadas a sus aliados de devolverles sus tierras y los derechos políticos conculcados. Así, Wilka, los principales curacas que le siguieron y unos doscientos campesinos son apresados y sometidos a juicio (el total de inculpados llega a 288). Según Marie-Danièle Demelas[305], el juicio "marca el apogeo del darwinismo social boliviano. Ahí se encuentran aunados todos los ingredientes necesarios para una experimentación de las teorías criollas: en una situación política confusa, dos centenares de indios acusados de asesinato, juzgados y defendidos por darwinistas sociales. [...] Este proceso es ejemplar por más de un motivo La significación profunda que sacan los criollos es una condenación histórica de la raza india: 'Esta funesta hecatombe [...] ha mancillado la marcha del país hacia el progreso y la civilización' [se dice en la requisitoria]. La mayoría de los debates apuntan a probar que los indios de Mohoza [lugar de una de las comunidades insurrectas] pertenecen todavía al mundo del salvajismo y a extender esta conclusión al conjunto de los indios bolivianos: ésta sería la tarea del fiscal y sobre todo, aunque parezca sorprendente, de uno de los abogados de la defensa, Bautista Saavedra, quien, en su alegato, presenta así la acción de sus clientes: 'La hecatombe humana de Mohoza fue *la manifestación feraz y salvaje de una raza moralmente atrofiada o degenerada hasta la inhumanidad*'". Con semejantes argumentos, comunes a acusación y defensa, no extraña la severidad de las penas aplicadas a

[305] Demelas, Marie-Danièle, "Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910", en: *Historia Boliviana*, I/2, Cochabamba, 1981, pp. 55-81.

los antiguos y decisivos aliados, que incluyen 32 condenas a muerte y 22 muertes producidas, por no soportar las condiciones de detención, antes del juicio. A Zárate Wilka le aplican, también con antelación al proceso judicial, la "ley de la fuga".

Los intelectuales de los años veinte retomaron el "problema" como tal, imprimiéndole un nuevo contenido. Es decir, la descripción, el análisis y las definiciones de la constitución étnica recorren la reflexión nacional. Sin embargo, consideramos que hay un deslizamiento conceptual del problema que se ubica entre otras referencias. Por un lado, en general, se descarta o atenúa la explicación "genético-determinista". Esto tiene lugar por el resquebrajamiento de la matriz cientificista, ya que la explicación raciológica dejaba poco margen para el pensamiento creativo, para la imaginación utópica, para la intervención *qua* intelectuales. La figura dominante del orden anterior era la del "científico" que pretendía hablar desde su saber, legitimado por éste. Ya se ha señalado que otro es el lugar desde donde estos intelectuales se ubican, en consonancia con la crisis de ese modelo. También, al relativizarse la idea de "progreso" unilineal y los modelos consagrados (sobre todo el de la "evolución") se abre un espacio para la inversión de algunos presupuestos, sobre todo. el lugar de "inferioridades" y "superioridades".

Pensar los indios, pensar por los indios

El "problema del indio": continuidades y rupturas

La consideración de las culturas indígenas (a veces concebidas sólo bajo la forma de "costumbres") se remonta a la conquista. Es decir, desde el momento en que las múltiples culturas ab-orígenes pasaron a ser el colectivo "indios". El concepto "indio" (resultado del equívoco inicial) no es una denominación geográfica, ni étnica, ni clasista. Es la denominación del vencido. Tras ese "genérico" se borraron las diversidades originarias: abipones, achuares, aymaras, apaches, araucanos, arawaks, aucas, aztecas, bayás, bororós, botocudos, caddoanes, calchaquíes, calchines, calpules, calumas, camahuas, canacos, canelos, caracarás, caracas, carajás, carapachayes, carapachos, cariacos, caribes, cataubas, cayapas, cayetés, ciaguás, cocamas, comechingones, corondas, chaimas, charcas, charrúas, chavanes, chibchas, chichimecos, chimúes, chiriguanos, chuchumecos, chunchos, gandules, guaraníes, hopis, huaoranis, lacandones, mapuches, mayas, maipures, matacos, miskitos, mochicas, nahuas, napos, navajos, omaguas, onas, orejones, otavalos, páparos, patagones,

payaguas, pawnees, pueblos, puelches, puruhaes, quechuas, querandíes, quichés, quijos, y muchos más.[306]

Un hilo sutil enhebra la genealogía de discursos sobre el indio en los dos espacios donde este tema es imperativo: México y Perú, objeto que es incorporado al análisis (con menor relevancia) aún en Argentina, donde la idea de "blanquitud" era dominante.

La cuestión indígena fue un incómodo problema en el momento de la ruptura con España. No nos referimos sólo a las declaraciones de Independencia sino también al movimiento previo de "diferenciación" entre criollos (o "españoles- americanos") y "peninsulares", "godos" o "gachupines". Para los primeros esa escisión no podía sino tener en cuenta el ambiente "americano", en el que lo "vernáculo" pasaba por lo indígena, desde lo más elementalmente cuantitativo. Por ejemplo, el "nacionalismo" criollo en México, tenía como notas constitutivas una exaltación estilizada del pasado azteca, la denigración de la Conquista y la devoción por la virgen de Guadalupe.[307] En rigor, aunque de manera "simbólica", el indio está incluido en el relato de los orígenes de la nacionalidad mexicana.

Además de la oposición a España, otro hecho contribuyó a esta autoafirmación: el pensamiento ilustrado en México salió al cruce de los análisis de los viajeros científicos de la segunda mitad del siglo XVIII. Si Hegel pensaba filosóficamente que América era un continente sin historia, con una geografía inmadura (sus leones, tigres y cocodrilos eran más pequeños, más débiles y más impotentes, sus animales comestibles, menos nutritivos), los análisis de los viajeros científicos tales como Buffón, De Paw, el abate Raynal y Robertson señalaban la minusvalía física, ambiental, humana, geográfica y anatómica de América. Esto trajo como consecuencia el reforzamiento de la identidad criolla hispanoamericana junto con la necesaria reivindicación (más por oposición que por afirmación) de lo indígena o por lo menos de su "glorioso" pasado. La controversia involucró a varios intelectuales de las "dos América". Tomas Jefferson recopiló listas de especies americanas, que midió con precisión para refutar a Buffon. Benjamin Franklin en París, cenando con Raynal, demostró de manera más empírica que todos los americanos presentes eran más altos que sus interlocutores franceses.

[306] Rojas Mix, Miguel, *Los Cien Nombres de América*, Lumen, Barcelona, 1991, p. 35.

[307] Sobre este asunto véase: Lafaye, Jacques, *Quezacóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1985. Cfr. Favre, Henri, "Raza y nación en México, de la independencia a la Revolución", en: *Cuadernos Americanos*, Nueva época, número 45, mayo-junio de 1994, pp. 32-73; y Brading, David, Orígenes del nacionalismo mexicano, México, ERA, 1990. .

Lo anterior contribuía a consolidar la identidad criolla y a visibilizar (más por oposición que por afirmación) las prosapias indígenas. Quizá el aporte más importante fue el del jesuita mexicano Francisco Javier Clavijero [1731-1787] quien se rebelaba contra las "calumnias"[308] de Bufffon y de De Paw refutando, con "imparcial" naturalismo, lo desacertado de sus presupuestos. Como contraparte propuso una reivindicación de la igualdad de los indios y, en un estilo muy idealista, construyó una versión épica de la civilización *mexica* estableciendo comparaciones con pueblos de semejante grado de evolución cultural. Clavijero rescataba el pasado azteca sin providencialismos, ya que concluye su relato en el momento mismo de la caída de Tenochtitlán, desvinculando su análisis del espinoso e inoportuno proceso de conquista. El rescate de esta tradición "naturalista" y descriptiva, no escapa al patriotismo de Clavijero, que en ningún momento asocia ese pasado luminoso con la condición del indio contemporáneo. Pero, para los fines de la construcción de una tradición y de un relato alternativo a España, la *Historia Antigua de México* puede asociarse al impacto de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso. Otro tanto ocurrió con Fray Servando Teresa de Mier [1763-1827], que elaboró la teoría de que América habría sido convertida al cristianismo por Santo Tomás, restando a España uno de los pilares legitimadores de la conquista: la evangelización.

Distinta es la situación de los "españoles-americanos" en el área andina. En el Virreinato del Perú sobrevivía con fortaleza una clase de caciques y una nobleza india activa en las comunidades que, como señala Brading, obturaba el liderazgo político del bajo clero. Esto se expresó dramáticamente en los levantamientos andinos de finales del siglo XVIII que tuvieron en Tupac Amaru y Tupac Katari una conducción que invocaba la legitimidad cultural y religiosa del incanato, a veces directamente tributaria de la lectura de los *Comentarios Reales*.[309]

El cruel recuerdo de la "Gran Sublevación" abrió una brecha entre los criollos "peruanos" y los indígenas y alertó sobre los peligros del recono-

[308] "Cualquiera que lea la horrible descripción que hacen algunos europeos de la América, u oiga el injurioso desprecio con que hablan de su tierra, del clima, de sus plantas, de sus animales y de sus habitantes, inmediatamente se persuadirá que el furor y la rabia han armado sus plumas y sus lenguas o que el Nuevo Mundo verdaderamente es una tierra maldita y destinada por el cielo a ser el suplicio de malhechores". *Historia antigua de México*, Tomo IV. Citado por Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo mexicano*, FCE, México, 1987, p. 114. [La primera edición: COLMEX, 1950].

[309] Hemos tratado el tema en "Los movimientos sociales andinos. Amarus y cataris: un rastreo historiográfico y una reflexión teórico-metodológica", en *David y Goliat*, Revista de CLACSO, Año 18, Nro. 54, 1989, pp. 55-67.

cimiento del pasado indígena cuando ese pasado operaba efectivamente, cuando era vital y –sobre todo– contestatario. El jesuita Juan Pablo Viscardo, "representante" de la defensa de los sectores criollos, omitió explícitamente en su defensa de los americanos cualquier mención positiva del pasado indígena.

Como señala Brading, mientras en México Clavijero admite la distancia social entre criollos e indígenas, pero los incorpora a la saga americana, en cambio en Perú, Viscardo –que escribió a la sombra de la revuelta de Tupac Amaru– ignoró el problema y se dirigió exclusivamente a la elite. Clavijero asumió el papel de abogado del indio sin que esto entrara en contradicción con el incipiente nacionalismo criollo. "Mientras en Perú la vía hacia el pasado indígena estaba bloqueada por la supervivencia de la nobleza inca, en México, los intelectuales criollos, especialmente el clero, expropiaron ese pasado para ellos mismos librarse de España. Los temas que caracterizaron el patriotismo criollo –neoaztequismo, guadalupanismo y repudio a la conquista– fluyeron directamente hacia el nacionalismo mexicano."[310] La vitalidad de estas imágenes sincréticas se advirtió en los levantamientos de Hidalgo y de Morelos. Sin embargo, la tradición del patriotismo criollo mexicano se agotó en el momento de la Independencia. Lo que representaba el "Decreto en favor de indios y castas" de Hidalgo, fue la razón por la que los criollos blancos temieran por sus intereses más estrechos, de allí que no declararan la independencia sino hasta que –sin paradoja alguna– la corona se volviera "liberal" y ya no fuera garante de esos intereses.

Tanto en México como en Perú, en el mismo momento que, por decreto, las leyes liberales prohibieron la palabra "indios" del vocabulario oficial, éstos son expulsados de la nacionalidad. Las "reformas liberales" con el objetivo de crear el "propietario" y, concomitantemente, el "ciudadano", arremetieron sobre las tierras de la iglesia y de las comunidades indígenas a lo largo del siglo XIX. Los indios dejaron de ser tales sin llegar a ser ni propietarios, ni ciudadanos, ni "nacionales". Como afirmara el indigenista mexicano Moisés Sáenz en los años veinte: "el problema del indio no existía porque la paz porfiriana era una república sin problemas."

En la década de 1920 el problema indígena en México y en Perú, a nuestro juicio, invierte la lógica de la Independencia. En México, al calor de la Revolución y –sobre todo– de la búsqueda de un orden, el nacionalismo mexicano hizo del mestizo el centro de su ideología. Aun-

[310] Brading, D, *op. cit.*, pp. 42-43.

que recuperara en el ámbito retórico y simbólico al indígena (incluso práctico, con el específico reparto de tierras del general Obregón), el discurso intelectual dominante era mestizófilo y asimilacionista. El radicalismo agrario de los ejércitos indígeno-campesinos y su incorporación "de hecho" en la arena pública, era una herencia de cuidado para cualquier reivindicación exclusivamente étnica y social del mundo rural desde el Estado. Por eso sólo es aparentemente paradójico que no encontremos en medio del proceso revolucionario un pensamiento exclusivamente "indigenista". Aun desde la pesquisa antropológica de un Manuel Gamio, la reivindicación del aporte de las culturas autóctonas a lo nacional se hace teniendo como norte el proceso de mestizaje cultural. En Perú, en cambio, el régimen político y cultural cerradamente oligárquico y excluyente, obligó a los intelectuales a pensar la cultura nacional, "fuera" y en contra del espacio estatal. De allí que se genere un pensamiento sobre el problema indígena más complejo, más frondoso y –en general– más radicalizado y contestatario.

En ambos casos, sin embargo, hay dos tradiciones decimonónicas que se revierten. Por un lado, la certeza que era ingenuo e infértil insistir sobre las fracasadas propuestas del primer liberalismo fundador, de subsumir la identidad étnica a la de "ciudadano", asunto advertido por los pensadores positivistas, que intentaron "reparar" ese error igualitarista y abstracto para ubicar en su lugar la fatal interpretación raciológica y, en casos, francamente racista. Los intelectuales de los años veinte critican y piensan la superación del liberalismo y el positivismo y plantean el problema indígena en términos culturales, sociales y económicos.

Plurales indigenistas

El movimiento indigenista invirtió el lugar y la valoración de la participación del indio en las sociedades latinoamericanas. Sin embargo, el indigenismo no fue un movimiento homogéneo. Sus contenidos varían con el tiempo y las situaciones regionales. Su definición no está libre de enconadas controversias. William Rowe afirma la centralidad del indigenismo en la cultura peruana de este siglo, pero advierte acerca de las dificultades para delimitarlo: "Las descripciones abundan pero no la claridad sobre sus relaciones con el resto del campo cultural. Y es que esas relaciones tienden a hacerse borrosas cuando se comienza a hablar del indigenismo, como si éste nos hubiera entrampado en su mirada y en las dualidades que la sustentan. Una de las razones de este fenómeno estaría, sin duda, en que el indigenismo se ha mostrado más perdurable

como propuesta que como conjunto de obras acabadas; o en que posiblemente sea una necesidad que anida en el imaginario social."[311]

Para algunos autores, el indigenismo es una corriente que aborda el problema indígena, independientemente de su valoración, sea ésta de reivindicación o asimilación. Esta línea de análisis remonta su existencia desde la colonia –aun desde la conquista– a Garcilaso de la Vega, Bernardino de Sahagún o Bartolomé de Las Casas. Para otros, en cambio, debe considerarse indigenismo sólo aquellas corrientes que encaran la defensa (y a veces la representación) del indio frente al hispanismo de las clases dominantes. Esta definición instrumental es la que tomaremos aquí. En este sentido, en Perú, siguiendo a Burga y Flores Galindo,[312] se pueden distinguir cuatro corrientes en el interior del indigenismo:

1- El tímido indigenismo que cultivaron algunos intelectuales oligárquicos, preocupados por la "integración" del indio a la vida nacional, o por el "atraso" de los indios. Para intelectuales como Villarán, Deustua y el mismo Belaúnde, la solución era "incorporacionista" desde la educación.

2- El indigenismo de "denuncia", que es el caso de la Asociación Pro Indígena animada por Dora Mayer y Pedro Zulen. La Asociación [1909-1915] denunció la explotación de las comunidades y recibía sus denuncias, que divulgaban desde las páginas de la revista *El Deber pro indígena.*

3. El indigenismo oficial, auspiciado por Augusto B. Leguía. Recordemos que el proyecto de Leguía que denominó "Patria Nueva" contenía una "invocación" a los sectores indígenas. El mismo Leguía se hacía llamar "Viracocha" y llegó a pronunciar unos discursos en quechua, lengua que desconocía. Estableció el "Día del Indio" y conformó el Patronato de la Raza, institución presidida por al Arzobispo de Lima, de objetivos filantrópicos que no fueron más allá de las meras declaraciones.

4. El indigenismo radical de los años veinte, que plantea el problema del indio de manera más específica, sea desde la "superioridad racial" del indio (inversión de las ideas dominantes, caso Valcárcel) o desde la consideración del problema en términos sociales y económicos.

A mediados de la década de 1920 aparece una literatura denuncista que da cuenta del despojo del campesinado por parte de las haciendas de la Sierra. Los sucesivos avances de la propiedad terrateniente sobre las comunidades campesinas trajeron como consecuencia frecuentes rebe-

[311] Rowe, William, "De los indigenismos en Perú: examen de argumentos", en *Márgenes,* Lima, Nro. 16. Tomado de www.cyberayllu.com.

[312] Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática,* Rickhay, Lima, 1987, pp. 161 y ss.

liones indígenas. Algunas fueron aisladas y episódicas, rápidamente sofocadas; otras, en cambio, alteraron agudamente la dinámica regional, como ejemplo la rebelión de Rumi Maqui (Puno, 1915) y la denominada Gran Sublevación del Sur (Puno, Cuzco, Arequipa, 1920-23). Existe una interacción entre esta situación de reestructuración de la propiedad agraria, cierto resquebrajamiento del gamonalismo y la protesta campesina, por un lado, y el proceso de consolidación del movimiento indigenista que articuló una reflexión más específicamente étnica y una actitud más protagónica.

Un conjunto de intelectuales y universitarios de la Sierra Sur, iniciaron una campaña de denuncias sobre las arbitrariedades de gamonales y hacendados que usurpaban la legítima propiedad de los *ayllus*. El problema agrario cobró un interés cognoscitivo y político. No es casual que algunos jóvenes universitarios cuzqueños lo abordaran movidos por la urgencia de revisar el problema a la luz de la dinámica social regional, sobre una base más objetiva, que se escindiera de la cuestionable concepción filantrópica que había dominado los análisis hasta entonces. En este sentido, la tesis universitaria de Luis Valcárcel [1909] "La cuestión agraria en el Cuzco" es un intento temprano de ubicar el problema relacionando conceptualmente andinismo, agrarismo y etnicidad. Otro tanto ocurrió con la tesis de Uriel García, "El arte Incaico en el Cuzco" [1907].

El movimiento indigenista cuzqueño llevó adelante una conducta reactiva frente a las políticas privadas de apropiación de tierras y frente a la negligencia, cuando no la complicidad, de las políticas estatales al respecto. Producto de esas inquietudes fundaron el *Comité Pro Derecho Indígena Tawantinsuyu*. Una nota distintiva del indigenismo de los años veinte es la superación de su carácter regional. Las producciones de los indigenistas de la Sierra Sur lograron alcance y difusión nacional. Dos procesos contribuyeron a este cambio: por un lado, la circulación de los trabajos de la Escuela Cuzqueña y la emigración hacia Lima de intelectuales y políticos indigenistas. Paralelamente, "el movimiento indigenista puramente académico de la etapa anterior, se irá tiñendo de contenidos políticos y sociales cada vez más ricos, en una suerte de simbiosis con las ideologías renovadoras que nacerán a partir de 1924."[313] Entre 1920 y 1931 proliferaron los órganos de difusión a nivel regional y nacional. "De un primer momento que podría llamarse del 'indigenismo regional', que se desarrolló principalmente en Cuzco y Puno, se pasó a la etapa del

[313] Tamayo Herrera, José, *Historia del indigenismo cusqueño*, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1980, p. 184.

'indigenismo nacional', aproximadamente entre 1925 y 1930. Luego vendría la etapa del 'indigenismo institucional', aunque las tres han sido momentos de una misma lucha en favor de las mayorías del país."[314]

En la Sierra Sur, por ejemplo, dos revistas concentraron el pensamiento indigenista: *Kosko* y *Kuntur*. Tuvieron una vida efímera. *Kosko*, revista semanal, salió durante dos años, entre 1924 y 1925, alcanzando veintiséis números, y *Kuntur* sacó sólo dos números en 1928.[315] En Lima, la revista *La Sierra II,* tuvo mayor circulación nacional y mayor eco. Salió entre enero de 1927 y julio de 1930. Fue fundada y dirigida por Guillermo Guevara Yáñez, simpatizante aprista. Tiraba primero 2000 ejemplares y luego 5000. El éxito de la revista se debe, según Tamayo Herrera, a la migración interna de jóvenes de clase media chola que, al llegar a Lima, "revaloraron en la capital lo andino, y junto a ello lo telúrico, lo geográfico y lo indígena". La tendencia general de la revista es serranista y mesocrática: "Nació *La Sierra* y surgió el serranismo, corriente social americana, cuyas savias vitales se destilan a través de los estratos sociales. El mestizo indolatino tiró hacia Europa (como el cholo serrano hacia Lima) negando con terca obstinación la parte de sangre india que circulaba en sus venas. Hoy existe lo contrario, existe el anhelo de hallar el alma auténtica y propia. El serranismo pronto será una corriente social americana."[316]

Otro espacio de difusión relevante en el Perú y en el resto de América Latina, fue la revista *Amauta*, fundada y dirigida por José Carlos Mariátegui que desde su título y su primer número enarbola la causa indigenista. No sólo publica como primer artículo el Prólogo a *Tempestad en los Andes* de Valcárcel, sino que invita a Dora Mayer a escribir sobre la "Asociación Pro Indígena". Es decir, aun con lo acotado de las funciones de la Asociación, la vanguardia peruana ve en ella su antecedente más directo. Por ejemplo, Dora Mayer afirma: "la publicidad constituía en buena cuenta el eje de la acción de la Pro-Indígena. Era el temor a la sanción pública

[314] Valcárcel, Luis, *Memorias*, IEP, Lima, 1981, Cap. II, p. 256.

[315] *Kosko*, dirigida por José Manuel Latorre, publicó los primeros trabajos de Valcárcel y Uriel García, así como algunas investigaciones universitarias sobre temas indígenas, muchas de ellas de carácter literario. Su director, que se autoidentificaba de tendencia marxista-leninista, introdujo algunos artículos de tinte revolucionario. El grupo Ande, surgido de la Universidad San Antonio Abad del Cuzco, editó en 1928 la revista *Kuntur*, "conciencia nacida de la conjunción racial y telúrica", que se caracterizó por su antilimeñismo (sobre todo en los artículos de Federico More) y por el tono panfletario y denuncista. Entre sus miembros se encuentran varios fundadores de la célula comunista del Cuzco. Tamayo Herrera, José, *op. cit.*, p. 236.

[316] Guevara, Juan G., *La Sierra II*, Lima, Nros. 24-25, 1929, p. 2.

provocada por la publicidad el motivo que servía de freno a los abusivos [sic] que inducía a los funcionarios gubernamentales a ocuparse de las reclamaciones presentadas por la Asociación en nombre de sus defendidos."[317] A partir del quinto número, *Amauta* incorpora "El proceso del Gamonalismo. Boletín de Defensa del Indígena", como un opúsculo que va al final de la revista y que tiene cierta autonomía de ella. El objetivo del *dossier* era "denunciar los crímenes y abusos del gamonalismo y sus agentes. Los indígenas que individual o colectivamente sufran un vejamen o una expoliación, pueden hacerla conocer por medio de este boletín, que facilitándoles un instrumento de denuncia pública, les permitirá perseguir, al menos, una sanción moral para los explotadores."[318]

Pero fue la aparición de *Tempestad en los Andes,* de Luis Valcárcel, lo que produjo una verdadera "tempestad" intelectual. Fue muy influyente en Mariátegui, discutida desde el aprismo por Luis Alberto Sánchez, por Víctor Andrés Belaúnde desde *Mercurio Peruano*, y también en el interior del movimiento indigenista.

Inkanismo, indianismo, indologías
Polémicas del indigenismo

Un problema nuevo requería de nuevas formas de nominación. El término "indigenista" no se divulga sino hasta los años veinte. Félix Cosio utiliza la palabra "indigenismo" en 1921 pero "la palabra y el concepto tendrán una aparición tardía en Lima, alrededor de 1926."[319] Junto con esta denominación aparecen otras que marcan diferencias y polémicas en el interior del espacio "indigenista", como "indianismo", "andinismo", "incanismo", "neoincaismo", "serranismo."

Una de las precisiones es la diferencia entre "incanidad e indianidad" que plantea el "indianista" Uriel García [1884-1965]. El sociólogo cuzqueño rechaza enérgicamente el concepto "raza" (en su acepción biológica o espiritual) para abordar la cuestión indígena. Habiendo transitado él mismo un período positivista, hacia 1919 abrazó las ideas bergsonianas y el espiritualismo vitalista de Spengler, además del perspectivismo orteguiano. Con ese bagaje escribe una obra fundacional del territorio indigenista, *El nuevo indio*. García polemiza con los positivistas y con los

[317] Mayer, Dora, "Lo que ha significado la Pro-Indígena", en: *Amauta*, Lima, Año 1, Nro. 1, septiembre de 1926, p. 21.
[318] "El proceso del Gamonalismo. Boletín de Defensa del Indígena", Año 1, Nro. 1, Lima, enero de 1927, p. 1, en: *Amauta*, Año II, Nro. 5, enero de 1927.
[319] Tamayo Herrera, *op. cit.*, p. 72.

indigenistas radicales, contra sus énfasis tanto biologista como etnocéntrico. Para García "la sangre limita y separa; el espíritu unifica, funde y ondula por el universo."[320] Nuevamente aquí, se advierte el imperativo de la cultura sobre los datos somáticos, la espiritualización de lo racial. Polemiza explícitamente el restauracionismo de Valcárcel, quien establecía una continuidad sin fisuras entre el indio del pasado y su contemporáneo.[321] Incluso más, Valcárcel preconizaba que la tarea intelectual por excelencia era "sacar al indio de esa amnesia que le había hecho olvidar su pasado glorioso". García discute esa continuidad y esa función. Cree que entre la incanidad y la indianidad "hay la misma diferencia que entre la inercia y el movimiento". "Lo incaico ha muerto para siempre. Mientras que lo indiano es sólo aptitud, posibilidad potencial, historia que se hace, susceptible de tomar ésta o aquella forma."[322]

La originalidad del incanato –escribe en *El Nuevo Indio*– fue su obra política pero la conquista deshizo esa forma, de allí que lo que perdure sea la indianidad, ese "ligamen beligerante del hombre con la tierra". Esa es la potencia y el aporte de las culturas indias a la cultura nacional. Considera la idea del inkario de Valcárcel un tradicionalismo nostálgico e improductivo.[323]

El indianismo de García se basa el concepto de *genius loci* que es la matriz definitoria de la aculturación y el mestizaje. Su deuda con Ricardo Rojas es explícita. El mandato geográfico y afectivo es central para comprender el hecho sincrético y simbiótico, tanto de blancos como de indios. Define así la idiosincrasia y la fisonomía espiritual de los hom-

[320] García, Uriel, *El nuevo indio. Ensayos indianistas sobre la sierra surperuana*, H. G. Rozas Sucesores Librería e Imprenta, Cuzco, 1937, p. 7. [La primera edición es de 1930].

[321] "Otra de las ideas que preconicé y sustenté fue la continuidad entre el indio prehispánico y el actual. Y eso no era una afirmación romántica, sino una verdad que podía comprobarse históricamente. Por eso fue que, como un complemento de nuestros estudios del pasado, pedía a mis alumnos que realizaran trabajos en sus propios pueblos, ya que en su mayor parte provenían de las provincias cuzqueñas." Valcárcel, Luis, *Memorias...*, p. 211. "Por esa vía desarrollé mi idea de continuidad. En ese punto de unían el historiador y el indigenista, porque el estudio del pasado peruano no podía sernos ajeno. Si el indígena del presente recordaba su pasado, terminando con cinco siglos de inconsciencia, recobraría sus potencialidades de constructor. Por eso la cruzada indigenista quería sacar al indio de esa amnesia que le había hecho olvidar su pasado glorioso." *Idem*, p. 217.

[322] García, Uriel, *op cit*, p. 77.

[323] *Idem*, p. 80.

bres de cada uno de los *suyos* (regiones) en una interpretación que –según Vargas Llosa– adelanta a la que realiza Octavio Paz en *Postdata.*[324]

Ese "indianismo" está en proceso de elaboración, tanto así que no es descartado del todo por el propio Valcárcel, quien en escritos posteriores a *La Tempestad en los Andes* modera y suaviza los rasgos excluyentes de la original "inkanidad":

> "No son indios todos los étnicamente tales; y pueden llamarse con ese nombre muchos en cuya sangre no se ha mezclado una gota de la que circuló por las venas de Manko. El 'indianismo' ha pasado ya del plano racial, biológico, para adquirir su valor en el mundo psíquico. El influjo de lo indio es tan poderoso en Perú que de él no se libran cuatro quintos de su población."[325]

Otra posición concomitante desde el interior del genérico indigenismo es la de Abelardo Solís, quien también –a modo de casi obligado manifiesto– embate contra la "ignorancia de algunos escritores peruanos [que creen] todavía en el prejuicio de las razas"[326] y, más aun, en pensarlas como una unidad étnica irreductible, "pura como un metal o un metaloide". En rigor, no existen las razas puras ni razas "autóctonas", ni siquiera en las sociedades europeas. Discute con el indigenismo étnico ya que, según Solís, sigue girando –aun en la oposición– en el eje falso de la "escuela sociobiológica", la vieja teoría darwinista de Gumplowicz de la lucha de razas. Por otra parte, instala un problema recurrente: el de la legitimidad de "hablar por los indios" por parte de los "mestizos y zambos":

> "¡Cómo no habremos de asombrarnos entonces, cuando nos hablan de indigenismo con la intención de plantear el problema étnico! ¡Cómo no sentirnos perplejos, cuando nos hablan de *indigenismo* los caciques mestizos de la sierra y los periodistas zambos de la costa! ¿Existe una raza indígena de pura sangre? ¿Existió?"[327]

[324] Vargas Llosa, Mario, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, FCE, México, 1996, p. 75. Este trabajo recibió, sobre todo en lo que respecta a su interpretación de Arguedas, muchas críticas, entre ellas véase: Rowe, Willliam, *op. cit.* Otra interpretación, más discursiva, sobre los discursos indigenistas, cfr. Lauer, Mirko, *Andes imaginarios: Discursos del indigenismo*, Sur- CERA "Bartolomé de las Casas", Cusco, 1997.

[325] Valcárcel, Luis, "Sobre peruanidad", en: *Amauta*, Año III, Nro. 26, septiembre-octubre de 1929, p. 100.

[326] Solís, Abelardo, "Contra algunos ismos", en: *Amauta*, Año III, Nro. 25, julio-agosto de 1929, p. 23.

[327] *Idem*, p. 24.

Solís alerta sobre la inflación nominalista de los "ismos". "Si el indigenismo es una corriente teórica, el mismo derecho a erigirla tendrían otros, de tal suerte que serían válidos abusos tales como el *zambismo,* el *ingertismo,* el *zacalaguaísmo* y todos los *ismos* de esta laya."[328] Tanto o más vacuo le parece el término *andinismo* "que pretende denominar con un término orográfico una cuestión social". Para salvar el fárrago de las etiquetas nominalistas, propone deslizar el problema del ámbito regional al nacional y, aun, al latinoamericano, ya que a su juicio bajo esos sonoros rótulos "pueden caminar en mescolanza y revuelto pintoresco, todos los que sean gamonales, pequeños gamonales, campesinos, obreros, liberales, socialistas y demás *istas*."[329] Se inclina por la invocación vasconceliana: es más propio el vocablo *indologismo* que el de *indigenismo*. "Indologismo, como derivación de Indología –don José Vasconcelos nos prestará su simbólico y expresivo término– pretende significar con toda propiedad, el tratado de los temas indígenas."[330]

Fuera del territorio indigenista, pero en el ambiente ideológico y político de la "nueva generación", Luis Alberto Sánchez también discute la postura de Valcárcel. Se instala en la discusión latinoamericana y desde ese contexto retoma a Ricardo Rojas (comienza con un epígrafe de *Eurindia*: "ni lo indio, ni lo gaucho, ni lo español contienen separadamente todo el espíritu nacional") y a José Vasconcelos. Si bien destaca el aporte de Valcárcel, piensa que es destructivo oponer el indio serrano al blanco costeño. Propone reemplazar la irreductibilidad de esos opuestos apelando su homogeneización. "La doctrina ha de ser el 'totalismo'. Y así lo ha dicho también, en *Indología* el maestro mejicano por quien Valcárcel y yo coincidimos en una fervorosa admiración."[331] Nuevamente, se apela a la redefinición de las palabras: "no estamos aun de acuerdo sobre el significado de 'indio' y 'criollo'.[332] Pero más allá de las precisiones semánticas, Sánchez critica el pretendido "autoctonismo" de Valcárcel, que

[328] *Idem*, p. 25.
[329] *Idem*, p. 26.
[330] *Idem*, pp. 24-25.
[331] Sánchez, Luis Alberto, "Colofón a Tempestad en los Andes", *op. cit.*, p. 173.
[332] *Idem*, p. 179. "Criollo es el fruto genuino de la tierra, del mestizaje, del proceso de civilización dentro de un territorio; criollo es el castizo, no el autóctono; criollos son el cholo y el zambo; y yo que me siento cholo, y lo soy, como lo es Valcárcel, no columbro la distancia entre el sentir de la sierra y el de la costa. El cosmopolitismo lleva al nacionalismo [...]. Sin mestizaje no concebimos el cosmopolitismo y éste es la antesala forzosa del progreso [...]. No hay mejor fruto humano que el mestizo. Ricardo Rojas, en Argentina ('Eurindia') y José Vasconcelos en México ('Indología') puntualizan la necesidad del mestizaje en América." *Idem*, p. 182.

abreva en referencias que van desde Spengler hasta Freud y, concomitantemente, la legitimidad de los "cholos" (como el autor de *Tempestad* y él mismo) de hablar "por los indios".

De indio a campesino

La "vanguardia peruana" se autodefinía a partir de una hermenéutica heredera de diversas versiones del marxismo. Instalaba, entonces el problema indígena en la trama de los "explotados" y los "excluidos", "no porque el indio sea indio, sino porque el indio en su gran mayoría es explotado". Haya de la Torre definía el componente indigenista del aprismo superando las tesis raciales, ya que éstas "en realidad son superioridades de orden económico."[333]

Por su parte, José Carlos Mariátegui es el intelectual de la nueva generación, más influido por la obra de Valcárcel. Sorelianamente rescata de su obra el valor y la fuerza potencialmente revolucionaria del mito, sin embargo y aun con la empatía que este nuevo planteo le provoca, descree que sea ésta la forma de emancipación del indígena y del Perú: "La obra que ha escrito no es una obra teórica y crítica. Tiene algo de evangelio y hasta algo de apocalipsis. Aquí no están precisamente los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena su sitio en la historia nacional; pero aquí están sus mitos."[334]

Mariátegui enhebra el problema étnico con el problema social, explicando las relaciones y significados de la superposición raza-clase en sociedades duales, en las que la feudalidad es la clave explicativa de la cuestión indígena. Como en otras ocasiones, el autor de los *Siete Ensayos* recupera y suma todos aquellos aportes que contribuyen a "destruir" el "viejo edificio". El indigenismo invertía el racismo blanco de la oligarquía peruana, pero esa revindicación indígena "carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico y cultural. Para adquirirla –esto es para adquirir realidad, corporeidad– necesita convertirse en reivindicación étnica y política."[335] En la misma línea que los anteriores autores, refuta los corrientes sentidos comunes del "fenotipo" y la "zootecnia" somática rechazando la inferioridad del indio, pero también juzga insensato oponer el racismo inverso de los que

[333] Haya de la Torre, Víctor Raúl, "El problema del indio", en: *Construyendo el aprismo. Artículos y cartas desde el exilio (1924-31)*, Claridad, Buenos Aires, 1933, p. 105.
[334] *Ibidem.*
[335] Mariátegui, José Carlos, "Prólogo a Tempestad en los Andes", *op. cit.*

sobreestiman "al indio con su fe mesiánica en su misión como raza."[336] Habla de "razas", no de "etnías". Como bien señala Nelson Manrique,[337] el término "raza" no cayó en descrédito sino hasta mediados de la década del treinta "cuando las atrocidades de los nazis contra los judíos, gitanos y otros grupos definidos como 'racialmente inferiores' llevaron a proponer a Huxley y Haddon su reemplazo por el término 'grupo étnico' que aparecía menos cargado de connotaciones racistas."[338] La hermenéutica en términos de "raza" es parte del horizonte de ideas de la época. Mariátegui impugna fuertemente la lógica del análisis racista ("superioridades e inferioridades") y tiene una herramienta teórica de reemplazo: el concepto de clase. Concepto que estira todo lo posible para incorporar la contradicción racial, intentando no desvirtuar ni una ni otra. No obstante, no puede escindirse del todo de otro par que también es tributario de la tradición precedente: el de "atraso" y "progreso", que supone un patrón de medida que obviamente obedece al "mundo occidental" y a un residuo etapista del marxismo clásico, deudor y tributario de esa idea de progreso que, aun en crisis, sigue formando parte de la lógica del análisis.[339]

La original visión mariateguiana, no está exenta de tensiones. Si proponía el reemplazo de las tesis raciales o educativas por un planteo social y clasista, frente a la cristalizada y desarraigada interpretación comunista, hizo un gran esfuerzo teórico para incorporar (y persuadir) dentro de las posibilidades de "audibilidad" comunista, su planteo sobre las razas. Así, intentó imprimir entre la contradicción clasista y la muy en boga "cuestión nacional" de la III Internacional, la contradicción racial en otra lógica:

> "En estos países el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta. El indio quechua o aymara ve su opresor en el 'misti', en el blanco. Y en el mestizo, únicamente la conciencia de clase es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio. No es raro encontrar en

[336] Mariátegui, José Carlos, "El problema de las razas en la América Latina", tesis presentada en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Buenos Aires en junio de 1929. Tomado de: *Ideología y Política*, Amauta, Lima, 1979, p. 30.

[337] Manrique, Nelson, "Mariátegui y el problema de las razas", en: Manrique, Nelson, *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, CEDIAG-SUR, Lima, 1999, p. 61.

[338] *Ibidem*.

[339] Es el caso de sus juicios negativos acerca del mestizaje, sobre todo con la población de negros y chinos. Véase: Manrique, Nelson, *op. cit.*, pp. 67-68. También: Hunefeldt, Christine, "Los negros y la esclavitud en las reflexiones de Mariátegui", en *Anuario Mariateguiano*, Amauta, Lima, Vol. V, Nro. 5, 1993.

> los propios elementos de la ciudad que se proclaman revolucionarios, el prejuicio de la inferioridad del indio, y la resistencia a reconocer este prejuicio como una simple herencia o contagio mental del ambiente."[340]

Esto era relevante en la definición de solidaridades y pertenencias sociales, ya que sobre todo en la clase dominante (pero no únicamente) la solidaridad de clase, se suma a la solidaridad de raza.[341] Va de suyo que el problema así planteado encendió discusiones en el interior del debate comunista aunque no quedó incorporado en la agenda política o problemática de los Partidos Comunistas, ni siquiera en Perú luego de su muerte.

El director de *Amauta* historiza la situación del indio desde la conquista y la colonización españolas, en las que el indio quedó reducido en gran parte a un estado de esclavitud.[342] La independencia y el régimen republicano tampoco mejoró las condiciones del indio, estigma mayor que en el orden colonial, ya que mientras éste "era un régimen medieval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal."[343] La causa central del atraso peruano es la existencia del latifundio tradicional y moderno. Latifundio, gamonalismo y feudalidad, también explican, según el autor, el sistema político excluyente y autoritario, ya que "sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales."[344] La solución liberal de la cuestión agraria, es decir, el fraccionamiento y la privatización de la propiedad, no fue consumada en el Perú, ya que de ésta se dedujo la gran propiedad y el despojo del campesinado. Mariátegui señala, siguiendo muy de cerca en este punto a los indigenistas, que el campesinado indígena carece de tradición individualista, destacando el significado comunal –que define en términos de "comunismo incaico"– de los *ayllus*, incompatible con el sistema liberal y privado de la tierra y sí muy apto para absorber las formas colectivas y socialistas de la propiedad. El diagnóstico de Mariátegui respecto de la cuestión agraria es:

> "1- El carácter de la propiedad agraria en el Perú se presenta como una de las mayores trabas del propio desarrollo del capitalismo nacional.
> 2 - El latifundismo subsistente en el Perú se acusa, de otro lado, como la más grave barrera para la inmigración blanca [...]

[340] Mariátegui, José Carlos, "El problema de las razas...", p. 32.
[341] *Idem*, p. 27.
[342] *Idem*, p. 41.
[343] *Ibidem*.
[344] *Idem*, p. 49.

> 3 - El endeudamiento de la agricultura de la costa a los intereses de los capitales y mercados británicos y norteamericanos, se opone [...] a que se organice y desarrolle de acuerdo con las necesidades de la economía nacional [...].
> 4 - En la sierra, el feudalismo agrario sobreviviente se muestra del todo inepto como creador de riqueza y de progreso."[345]

Problema indígena y problema de la tierra, por un lado, y condicionamientos del capital extranjero, por otro, obstaculizan y restringen la integración de la nación peruana, acentuando su carácter excluyente en términos políticos, segregacionistas en el plano socioétnico y arcaico e improductivo en el plano económico.

Por añadidura, la comunidad de desafíos que planteaba esta incorporación de lo autóctono al debate nacional, contribuía a estrechar los vínculos y a reforzar la legitimidad en el interior de la "nueva generación". Haya de la Torre lo afirma de manera contundente:

> "El problema indígena es, pues, económico, social y eminentemente internacional. Sostengo que la fuerza de unidad americana no está en lo europeo que nos envuelve, sino en lo de indígena que nos arraiga. Por eso el problema de la unidad política americana –como lo vengo sosteniendo desde 1923– es social, es clasista, es revolucionario."[346]

También "revolucionario" y nacionalista se consideraba el aprismo, de allí que no soslayara el tratamiento de las "cuatro quintas partes" de la nación peruana. Haya de la Torre imprimió al aprismo contenidos y símbolos indigenistas. Su bautismo del continente con el nombre de "Indoamérica" es revelador de las identidades que recupera. El APRA apeló a muchas imágenes de la tradición incaica en su construcción como ideología: la bandera del Tawantinsuyu, el Cóndor de Chauvín como medalla de honor, la denominación de "Incahuasi" a varios lugares del exilio de Haya. Entre los "trabajadores manuales e intelectuales", Haya incorporaba, aunque de manera subalterna, a los campesinos e indígenas. La reflexión del aprismo sobre el problema indio se ubica en el terreno económico-social, enfatizando, más que en el caso de Mariátegui y conforme al eje axial de su ideología, su carácter de clase explotada por el imperialismo:

> "uno de los secretos de esas inversiones [imperialistas] es lo que vulgarmente se llama 'mano de obra barata'. En otras palabras: la posibilidad

[345] Mariátegui, José Carlos, "El problema de la tierra", en: *Siete Ensayos...*, pp. 89-92.
[346] Haya de la Torre, Víctor Raúl, "El problema del indio", en: *Construyendo el aprismo...*, p. 110.

> de explotar más al trabajador [...]. El imperialismo en nuestros países tiene su aliado en el latifundista [...] Y cuenta con la explotación de nuestras clases trabajadoras, especialmente con nuestros trabajadores indígenas para hacer de ellos sus mejores instrumentos de explotación."[347]

Víctor Andrés Belaúnde, sin pertenecer a la "nueva generación", es la figura intelectual que demuestra hasta qué punto la reflexión sobre la cuestión indígena en Perú, se ha impuesto y deslizado hacia el terreno social. Desde la discrepancia, admite que el nuevo planteamiento de la cuestión indígena en las nuevas generaciones peruanas y, más particularmente, en Mariátegui, es superador de las tesis anteriores: "El mérito principal de los *Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* es haber dado el primer lugar en la sociología nacional al problema del indio, y el haber afirmado que su nuevo planteamiento supone el problema de la tierra."[348] Belaúnde propone la expropiación de tierras improductivas "conforme al código social-católico", para repartirlas a los sectores indígeno-campesinos. La nota distintiva de su propuesta, que parte del respeto y la indemnización de las propiedades expropiables a los propietarios, es la forma de distribución de esas tierras. En esa dirección, también critica la solución liberal del reparto de tierras en forma individual, experiencia fracasada en la historia peruana, y propone equilibrar este criterio con un reparto comunal, en función de las necesidades específicas de cada situación, reforzando el mecanismo con el principio de inalienabilidad de la propiedad en favor de los indígenas.[349]

Latifundio-comunidad será otro eje temático por donde se abordará la problemática de la nación y lo nacional en lo que se refiere a sus atributos materiales. Víctor Andrés Belaúnde analiza históricamente las formas de propiedad desde los tiempos prehispánicos, subrayando la centralidad de la propiedad comunal que, lejos de desaparecer con la conquista y la posterior política de tierras de la república, conservaba una gran vitalidad frente a "la estagnación del latifundio serrano."[350] Analizando la conquista y la colonización admite el proceso de desarticulación y desposesión de las tierras indígenas y los inicios de la conformación del latifundio. Compara estas políticas con el carácter "eminentemente nacional" de la propiedad eclesiástica. Fundamenta el carácter

[347] *Idem*, p. 112.
[348] Belaúnde, Víctor Andrés, *La realidad nacional...*, p. 13.
[349] *Idem*, p. 256.
[350] *Idem*, p. 26.

nacional de las haciendas eclesiásticas por lo moderado de sus cánones y la reinversión de las rentas en las colonias, además de su función espiritual y pedagógica: "Desde el punto de vista económico, puede llegarse a esta conclusión: la propiedad eclesiástica realizó una función nacionalista y democrática."[351]

La Independencia no ofreció, según el autor, un programa agrario alternativo o diferenciado sustancialmente respecto del orden colonial y durante la República sólo se profundizaron las tendencias anteriores, con una excepción respecto del resto de América Latina: "El Perú estuvo libre felizmente de la orientación jacobina que dominó en otros países de América, orientación que respetó el latifundio privado y se adueñó del latifundio eclesiástico."[352] La referencia obligada es el caso mexicano. Para Belaúnde, tanto la política agraria de los liberales mexicanos cuanto la agrarista emanada de la Revolución de 1910, son profundamente inaplicables a la realidad peruana y esencialmente nocivas y disolventes de la "verdadera" y, para él, incontrastable "peruanidad".

Sin embargo, para Belaúnde, el problema indígena no es exclusivamente económico o racial, "a despecho de las afirmaciones marxistas",[353] sino también, educacional. Y esa labor cultural es una obra de reevangelización. El autor propone confiarla a institutos religiosos, sugiriendo la creación de una nueva orden religiosa para tal propósito: "Necesitamos revivir el fervor de los primeros misioneros y orientar la actividad de las órdenes religiosas hacia la educación indígena. Ninguna obra más propia para su celo que la regeneración de la raza aborigen."[354] Ese asimiliacionismo colisiona con el indigenismo radical, que Belaúnde asocia directamente con el socialismo.

> "Por gravitación natural [...] el programa socialista se ha hecho en el Perú programa del indigenismo radical. El indio no es una parte esencial de la nacionalidad, sino la nacionalidad misma. El socialismo abandona su criterio humanitario y adopta [...] lo que podríamos llamar el nacionalismo racial."[355]

Desde su perspectiva, la convivencia de la raza española con la indígena ha creado una situación que es necio negar; además, esta negación

[351] *Ibidem.*
[352] *Idem*, p. 31.
[353] Belaúnde, Víctor Andrés, *La realidad nacional*, Ediciones Mercurio Peruano, Lima, 1945, Segunda edición, p. 257. [La primera edición es de 1930].
[354] *Idem*, p. 258.
[355] *Idem*, p. 39.

esconde lo que para el autor es la síntesis misma de la nacionalidad: *el mestizo*. Este es el nudo gordiano de la nacionalidad peruana, ya que el autor afirma que Perú es mayoritariamente una sociedad mestiza. Incluso el criollo "por influencia del ambiente es mestizo por ósmosis", de allí que la tesis racista-indigenista "no es la afirmación de la nacionalidad sino su desintegración o ruptura."[356]

Para el director de *El Mercurio Peruano* son básicamente tres los puntos de vista respecto de la cuestión indígena: la tesis imperialista, la antítesis indigenista "y lo que podríamos llamar la síntesis verdaderamente nacional de la tradición histórica."[357] La primera tuvo su base de sustentación en las teorías biologistas, imbuidas en el concepto de la superioridad de ciertas razas. "Frente a la tesis imperialista, que excluye del alma de la nacionalidad al indígena, aparece la tesis indigenista radical, o sea, la antítesis: el indio es el país."[358] La síntesis es la vuelta al espíritu de la concepción misional católica de Las Casas y Victoria, ya que el catolicismo "*no desintegra la nacionalidad sino que la salva.*"[359]

De la insurgencia campesina al mestizaje espiritual

¡Tierra y Libertad!

La reflexión sobre la nación en Perú tiene como centro "el problema del indio", aun para aquéllos que abogan por fórmulas como las del "mestizaje espiritual" o la "cultura chola". En México revolucionario, en cambio, la situación es más compleja y ambivalente. Desde el "Tierra y Libertad" del Plan de Ayala, el ingreso de los campesinos, pequeños rancheros, bandidos, peones de las haciendas ganaderas, a los ejércitos revolucionarios de Zapata y de Villa, se establecía un punto de no retorno. Los "hombres rojos" (en la definición de Vasconcelos) habían impreso su impertinente presencia en la nación.

Los ejércitos campesinos llegaron al centro mismo del poder: la Ciudad de México incluso sus líderes se habían sentado en el Sillón Presidencial. La presión de los ejércitos campesinos y la toma de las haciendas (sobre todo en el Sur) incorporó la secular demanda de la tierra en la Constitución de 1917. Es decir, el tema indígena y campesino se había impuesto después de diez años de guerra civil.

[356] *Idem*, p. 40.
[357] *Idem*, p. 42.
[358] *Ibidem*.
[359] *Idem*, pp. 44-45. El énfasis es nuestro.

En los años veinte el dilema intelectual mexicano era la búsqueda de motivos y formas para "integrar" lo rural, campesino e indígena a un México que, como el resto de los países latinoamericanos, había construido sus íconos nacionales sobre la matriz europea. Si Álvaro Obregón llevó a cabo el primer reparto oficial de tierras, los intelectuales abogarían por una incorporación de esa ruralidad a los cánones culturales de la nación.

Un orden se construye con determinadas representaciones que tienden a la identificación y la pertenencia por encima de las conflictivas lógicas sociales, regionales y culturales de un México que se advertía mucho más polifónico que las acrisoladas y europeas imágenes porfiristas del Centenario de la Independencia. La labor de los intelectuales fue la fundición de esas diferencias en el crisol del mestizaje. Si el discurso de la nación tiende a subrayar o a inclinarse hacia la "homogeneidad", el México oficial ya no sería excluyentemente blanco. Pero tampoco indio. Sin embargo, era imprescindible redefinir lo mestizo, tópico que no era nuevo en la reflexión nacional previa a la Revolución. Y es en esa encrucijada en la que lo "indio" debía cobrar otra valoración y nuevos significados.

Otro movimiento importante es lo que muchos llaman "redescubrimiento de México". Se pone en marcha una verdadera campaña por describir, clasificar, evaluar, desenterrar tradiciones, recrearlas o inventarlas. José Clemente Orozco afirma categóricamente ese orgullo renovado:

> "Debíamos tomar lecciones de los maestros antiguos y de los extranjeros, pero podíamos hacer tanto o más que ellos. No soberbia, sino confianza en nosotros mismos, conciencia en nuestro propio ser y de nuestro destino. El Dr. Atl se fue a vivir al Popocatépl y yo me lancé a explorar los barrios de México [...].
> ¿Por qué habíamos de estar eternamente de rodillas ante los Kant y los Hugo? ¡Gloria a los maestros! Pero nosotros también podíamos producir un Kant o un Hugo. También nosotros podíamos arrancar el hierro de la tierra y hacer máquinas y barcos con él. *Sabíamos levantar ciudades prodigiosas y crear naciones y explorar el universo.* ¿No eran las dos razas de donde procedíamos de la estirpe de los titanes?"[360]

La cantera inagotable de esa nueva mexicanidad se fundía con los metales de la *raza de bronce*. A veces rayando en el chauvinismo. Entre muchos ejemplos: "el 22 de noviembre de 1931, doña Amalia Rojas propone que se les diga a los niños *que la cigüeña procede de Xochimilco y no de*

[360] Orozco, José Clemente, *Autobiografía*, Era, México, 1970.

Paris, con el propósito de fomentar en las mentes infantiles el cariño a la raza y a la tierra mexicana."[361]

Aquí también, la primera revisión del problema fue descartar las nociones somáticas y biológicas de la constelación racial. Si –como afirmara un positivista porfiriano– los indígenas eran una "fuente exhausta casi de nuestro dudoso abolengo [...], que, además del raquitismo cerebral y barbarie, representa la abyección de una servidumbre incurable",[362] muy poco era lo que quedaba por hacer. Justo Sierra y Francisco Bulnes ya habían intentado suavizar las versiones positivistas más estigmatizadoras confiando en la educación o la inmigración. Sin embargo, la idea del mestizaje que alentaban seguía girando en torno a unos conceptos que no iban mucho más allá de los límites que la biología y el medio imponían.

En la reflexión de los años veinte mexicanos, también se encuentra esa "espiritualización" y culturalización del tema racial que señaláramos anteriormente. Para neutralizar lo que habían sido los valores y virtudes por excelencia del progreso y la modernización, es decir, los valores europeos y blancos, el indigenismo mexicano subrayó los aportes de la cultura indígena que debían ser incorporados a la cultura nacional. "Desde los primeros años de la década de los veinte una característica central de los que se decidió definir como "indio" evidenciaba una doble dimensión, aparentemente contradictoria: por un lado se le veía como algo extraño y distante, herencia de la visión colonial, pero por otro se le identificaba como una raíz *de nuestra auténtica especificidad.*"[363] Lo mexicano empieza a identificarse con la ruralidad, las artesanías, los sarapes, nopales, tacos, rebozos, inciensos y conchas. El indigenismo cultural y artístico propuso distintas imágenes del pasado indígena, las sublimó y divulgó a través de las artes plásticas, la arquitectura, las letras, incluso, la publicidad urbana.

Tierra, raza y cultura

La imagen grandilocuente pero pretérita de las "grandes civilizaciones" indígenas fue un elemento de la narrativa del nacionalismo criollo mexicano desde la independencia. Esa incorporación retórica sur-

[361] Monsiváis, Carlos, "La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas", en: AAVV, *En torno a la cultura nacional*, SEP/80, México, 1976, p. 198. [2da. edición: 1983].
[362] Cosmes, Francisco, *La dominación española y la Patria Mexicana*, Imprenta del Partido Liberal, México, 1896, p. 4.
[363] Pérez Montfort, Ricardo, "El estereotipo del indio como expresión popular urbana (1920-1940)", en: Pérez Montfort, R., *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, CIESAS, México, 1994, p. 161.

gía de la negatividad frente a España. En los años veinte la actitud es de afirmación. El espacio indígena y campesino va a ser objeto de estadística, clasificación, ponderación, movimiento gnoseológico que pasa por la lingüística, la "sociología" y, sobre todo, la arqueología y la antropología. La queja recurrente es el desconocimiento del país. El inesperado y drástico "descubrimiento" de las masas campesinas, del "México profundo", obligaba al aprendizaje y al estudio. Si la nación era heterogénea étnicamente, había que comenzar a relevar esa multiplicidad para poder diseñar las políticas que permitieran, precisamente, superarla.

Por ejemplo, para Andrés Molina Enríquez "los grandes problemas nacionales", como tituló su obra, tenían como punto de partida la época colonial. Sin embargo, se remonta a las "tribus indígenas precortesianas", retomando el estudio clásico de Orozco y Berra. Las divide en tres regiones (la zona de los cereales, las más avanzadas; las de la mesa sur y la costa, que le siguen en grado de desarrollo a las anteriores y las del norte, en estado primitivo). Hasta aquí, la argumentación no se aparta de los cánones clásicos positivistas. Sin embargo, ya en esta obra de 1909, Molina relaciona raza, medio y tierra. Historiza las formas de tenencia de la tierra desde la conquista adjudicando a la gran propiedad, una de las responsabilidades centrales del desequilibrio social, de la inestabilidad política y del atraso económico de la nación.

La obra de Molina Enríquez navega en aguas ambivalentes, ya que probablemente el autor sea "último porfiriano" y el "primer revolucionario". Su sistema de ideas está tensionado entre un biologismo organicista que no termina de abandonar y un análisis sociológico-histórico que propone soluciones estructurales para formar la nación. En esta transición quedan más residuos porfirianos de los que los mismos protagonistas eran capaces de admitir. Si la ya citada *Forjando Patria* apareció en 1916, ese mismo año aparece la obra de Trejo Lerdo de Tejada, que hacía una defensa cerrada del México blanco, que excluye lo indígena de lo nacional y reniega del mestizaje "por ser producto forzoso del beso fisiológico, sin amor, de razas antagónicas."[364]

En esta encrucijada, Molina, como ya se ha señalado, asocia el problema racial al social. Relativiza las clásicas jerarquías étnicas apelando –sin embargo– a ortodoxos criterios organicistas: "si las razas blancas po-

[364] Citado por Basave Benítez, Agustín, *México Mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 122.

dían considerarse superiores a las indígenas por la mayor eficacia de su acción, consecuencia lógica de su más avanzada *evolución*, las razas indígenas podían considerarse como superiores a las razas blancas por la mayor eficacia de su resistencia, consecuencia lógica de su más adelantada *selección*."[365] Sin embargo, en ese proceso evolutivo una predominará sobre la otra y no es –como podría imaginarse– la raza blanca: "entre las energías de acción y las de resistencia, ¿cuáles deben considerarse como superiores? Indudablemente las de resistencia. La raza española en América agotó sus energías, como lo demuestra la debilidad de España misma y como lo demuestra en los países hispanoamericanos, la debilidad de los criollos; en cambio las energías indígenas se muestran en creciente desarrollo en los mestizos y se sienten palpitar en los indios."[366]

La inversión de los cánones tradicionales de la composición racial pone en relevancia la centralidad de los mestizos, que son el producto de lo mejor de sus congéneres. Molina reconoce su deuda con el análisis de Francisco Pimentel, quien fuera el primero en establecer una valoración positiva del mestizo. Hasta aquí hay más tradición que innovación, sin embargo, avanza en una dirección más económico-social (en sus términos, "socioétnica"). La población "desde el punto de vista de su construcción" presenta una estratificación en la que se pueden distinguir las siguientes divisiones, consideradas étnicamente:

Extranjeros:	norteamericanos
	europeos
Criollos:	criollos nuevos
	criollos moderados
	criollos conservadores
	criollos clero
Mestizos:	mestizos directores
	mestizos profesionistas
	mestizos empleados
	mestizos ejército
	mestizos obreros superiores
	mestizos pequeños propietarios y rancheros

[365] Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, Imprenta de A. Carranza e Hijos, México, 1909. [Aquí se cita la su décima edición: Era, México, 1999, p. 343].
[366] *Idem*, pp. 343-344.

Indígenas:	indígenas clero inferior
	indígenas soldados
	indígenas obreros inferiores
	indígenas propietarios comunales
	indígenas jornaleros.[367]

En este esquema, sólo cinco clases son "trabajadoras": los mestizos obreros superiores y los indígenas "que soportan el peso colosal de doce clases superiores o privilegiadas". Cruzando la caracterización étnica con la social construye la siguiente estratificación:

Clases altas o privilegiadas:	Extranjeros:	norteamericanos y europeos
	Criollos:	criollos nuevos
		criollos moderados
		criollos conservadores
		criollos clero
	Mestizos:	mestizos directores
		mestizos profesionistas
		mestizos empleados
		mestizos ejército
		mestizos obreros superiores
	Indígenas:	indígenas clero inferior
Clases medias:	Mestizos pequeños propietarios y rancheros	
Clases bajas:	indígenas soldados	
	indígenas obreros inferiores	
	indígenas propietarias comunales	
	indígenas jornaleros.[368]	

Molina piensa que si las clases trabajadoras fueran robustas y poderosas, podrían soportar el peso de las privilegiadas, pero si entre ellas existiera una clase media que contribuyera a aligerar ese peso. Esa es la clave de la debilidad de la estructura social mexicana y, consecuentemente, de la nación: los mestizos rancheros son los únicos que podrían llamarse "clases medias", son escasos y raquíticos y no fortalecerán su posición hasta que se realice una reforma agraria que establezca un equilibrio entre la mediana y la gran propiedad.

[367] *Idem*, pp. 303-304.
[368] *Idem*, pp. 304-305.

La conclusión de Molina está en el origen del ejercicio clasificatorio:[369] el raquitismo de la clase trabajadora y, sobre todo, de las clases medias, lugar en el que ubica la verdadera clase productora. En su argumentación, las clase medias deben ser propietarias, ya que es el rancho y no la hacienda, la unidad económica más racional, productiva y estabilizadora. Los "mestizos rancheros" son los únicos que podrían llamarse "clases medias", aunque son en realidad una clase trabajadora. "Clases medias propiamente dichas, no existirán hasta que la división de las haciendas ponga un grupo numeroso de mestizos pequeños propietarios, entre los extranjeros y los criollos capitalistas, y los rancheros e indígenas de las clases bajas."[370]

Los mestizos, para Molina Enríquez, son el único grupo que posee la unidad de ideales y la energía étnica suficientes para concretar liderazgos políticos. Esto trae aparejado una constante intervención política de los mestizos para recortarse un lugar en la sociedad mexicana por encima de sus condiciones étnicas y de clase:

> "Como para los mestizos, la religión, la autoridad y las tradiciones de los criollos, y el servilismo y la semiidolatría de los indígenas, eran formas de opresión opuestas a la expansión de su propia raza, dieron a su deseo de libertarse de ellas [...]. La resultante del carácter de esos liberales, era una mezcla de furor antirreligioso, igualitario, vengador e iconoclasta [...] Alentado por todos los apetitos no satisfechos durante siglos [...] y formidablemente sostenido por la energía indígena de su sangre."[371]

Otra consideración ligada a la estructura de la tierra es la de los levantamientos armados endémicos de esas clases medias en la historia de México. Molina Enríquez sostiene que la nacionalidad mexicana no comienza a desplegarse con la Independencia sino a partir de las Leyes de Reforma y la modificación del régimen de tenencia de la tierra. La desamortización de la propiedad inmueble –aunque inconclusa– atacaba una de las herencias más pesadas de la colonia, al tiempo que permitía el reforzamiento de los "rancheros" (pequeños propietarios, mayoritariamente mestizos) que dinamizaban la economía. Para Molina, el peor de los males de la nación radica en el carácter económicamente ocioso de la hacienda y en los visos aristocráticos de los grandes propietarios, sobre todo en la zona central de México (la zona de los cereales, zona privile-

[369] El mismo autor señala que en el último censo la población indígena constituye más del 30% de la población total.
[370] *Idem*, p. 305.
[371] *Idem*, p. 110.

giada para la producción y la civilización) que es el centro económico nacional por excelencia.

> "La Reforma en lo que respecta a la propiedad, hizo una obra incompleta y gravemente defectuosa: aun así hizo una obra benéfica, porque poniendo en circulación toda la propiedad eclesiástica, una parte de la municipal, y otra de la comunal indígena, formó una nueva clase de intereses que fue la de los *criollos nuevos o criollos liberales*, y ayudó a formar con los mestizos [...]. Una nueva clase de intereses también. El hecho de que los mestizos comenzaran a ser clase de intereses, significó la consolidación de su preponderancia, y esto ha significado el afianzamiento de la nacionalidad."[372]

Las ideas agrarias de Molina estuvieron presentes en el Congreso de 1916-17. El nudo gordiano de la discusión jurídica y política de la Convención fue el de la inviolabilidad de la propiedad privada. Molina Enríquez fundamenta los supuestos filosóficos de la nueva Constitución. Cuando la compara con la de 1857 sostiene que en ésta: "el espíritu dominante es que el individuo debe ser antes y más que la sociedad, y en la otra el principio dominante es que la sociedad debe ser antes y más que el individuo."[373] Consecuentemente, respecto de los derechos de propiedad: "[se estableció] el hecho de que antes y por encima de [los derechos particulares] estaba el de propiedad que en la sociedad reside, y que antes representaba el rey y ahora representa la nación. Así, en lo sucesivo los derechos privados no podrán oponerse a la marcha evolutiva de la nación dificultando su progreso."[374]

Impuso y defendió el principio del *derecho de reversión* del orden colonial, dándole un nuevo significado. La nación como la sucesora de los reyes de España, tenía el mismo derecho de propiedad privada que éstos, ya que las leyes coloniales tuvierón todas las aguas y tierras comprendidas dentro del territorio nacional, entre los bienes de su real patrimonio. La aplicación de los derechos de dominio de los particulares en calidad de propiedad privada, a los derechos sociales, que ahora representa la nación, viene también de la época colonial, entonces:

> "la aplicación de los derechos de dominio de los particulares, las modalidades que exija el interés público, viene de la época colonial [...]: la división de los derechos de dominio de los particulares, entre los dere-

[372] *Idem*, p. 131.
[373] Molina Enríquez, Andrés, "El espíritu de la Constitución de Querétaro" (1922), en: *Los grandes...*, p. 471.
[374] Idem, p. 475.

chos de carácter individual, *y los derechos de carácter comunal* de las agrupaciones de población genéricamente llamadas 'pueblos', viene asimismo de la época colonial."[375]

Esa fundamentación instala un principio de legitimidad muy importante en uno de los artículos más controvertidos de la constitución revolucionaria: el artículo 27 contradecía *los principios liberales* de la constitución de 1857, *no los de la propiedad privada*. Restablecía los derechos sociales sobre aquéllos que eran potestad de la corona, que la nación había reemplazado. Por eso "no quiso imponer determinado sistema de propiedad, ni cambió de manera alguna el sistema establecido desde la época colonial y desde esa época consentido, dentro y fuera del país, por todo el mundo. El cargo de haber pretendido establecer un sistema radicalmente comunista, en nada se funda."[376]

Entre *los grandes problemas nacionales* y sus escritos en defensa del artículo 27 constitucional, hay un deslizamiento en su análisis, producto de las condiciones históricas: si bien los rancheros, "clases medias", siguen siendo el eje de su discurso, ya no será únicamente el reparto individual de tierras lo que modifique la estructura de tenencia arcaica y nociva, sino también el reparto ejidal, conforme a las tradiciones e ideas sobre propiedad y usufructo de las comunidades campesinas.

La reforma agraria, para Molina, está muy lejos de perseguir la subversión del orden en términos socialistas o comunistas (ideologías que nunca llegaron a seducirlo y sobre las que se pronunció explícitamente en contra). Considera que el reparto de tierras que rompa con la gran propiedad ociosa, es la forma de evitar definitivamente la estructural insurgencia en la historia del país: "Hechas las reformas que el país requiere, muy especialmente la gran reforma agraria, centro de todas ellas, el primer resultado que se obtendrá, será la paz permanente. Consumada esa reforma, las crisis periódicas de hambre, origen verdadero de todas nuestras revoluciones, no volverán."[377]

Como señala Basave,[378] *Molina Enríquez no quiere una sociedad sin clases, sino una nación sin castas*. Es decir, el "mestizaje" para Molina es un imperativo sociológico para lograr un equilibrio socioracial, que dé

[375] Molina Enríquez, Andrés, "El artículo 27 de la Constitución", Boletín de la Secretaría de Gobernación, Nro. 4, México, septiembre de 1922. Tomado del anexo de *Los grandes...*, p. 468.
[376] *Idem*, p. 467.
[377] *Idem*, p. 463.
[378] Basave Benítez, Agustín, *op. cit.*, p. 105.

cohesión y síntesis a los endémicos conflictos que se suceden en México desde el siglo XIX y que permitan la formación de una nación moderna.

La aspiración sigue siendo, entonces, la "síntesis", el equilibrio, para superar la dialéctica del conflicto. En esa dirección las tesis mestizófilas prohíjan esa vocación homogeneizadora, tras las que –paradójicamente– se advierten los efectos centrífugos de clases y etnías. Aquí también, como en Perú, es la propiedad de la tierra lo que lleva al planteo social, ya no étnico o cultural de la nación. Sin embargo, la incorporación de las clases sociales subalternas a una nación en plena reconstrucción de los más elementales aparatos del Estado, que aspiraba a la hegemonía, debía sumergirse en el conocimiento de esa sociedad compleja y recién "descubierta":

> "No solamente necesitamos saber cuántos hombres, mujeres y niños hay en la Revolución, ni qué idiomas hablan, ni cómo se denominan sus agrupaciones étnicas. Hay que conocer muchos datos: geografía, geología, meteorología, fauna y flora..."[379]

El imperativo gnoseológico para la fundación de un estado revolucionario es común a toda la producción ensayística de los años veinte mexicanos. Un buen ejemplo es el editorial que escribe Gamio en la revista *Ethnos:*

> "El estudio de los fenómenos que entrañan el desarrollo normal de las agrupaciones humanas y su consecuente mejoría, debe efectuarse de acuerdo con los principios y métodos científicos preconizados por las ciencias sociales.
> Esta Revista dedicará sus páginas a la publicación de las investigaciones contemporáneas y pretéritas que se han hecho con referencia a la población mexicana y procurará indicar cuáles de ellos presentan carácter científico y cuáles pueden ser conceptuadas como meras fuentes de información complementaria."[380]

Polemiza con aquellas versiones raciológicas que hablaban de su inferioridad racial y cultural. Esto no implica que la "clase indígena", como él la llama, esté en pie de igualdad con los otros grupos socioétnicos. Es decir, los indios son "inferiores", pero "recuperables", en sus términos, "regenerables."[381]

[379] Gamio, Manuel, *Forjando Patria*, Porrúa, México, 1992. [Primera Edición: Librería y Casa Editorial Porrúa Hnos, México, 1916, p. 30].
[380] *Programa de la Revista Ethnos. Revista mensual para la vulgarización de Estudios Antropológicos sobre México*, Tomo I, Nro. 1, abril de 1920, p. 1.
[381] Gamio, Manuel, "La redención de la clase indígena", en: *Programa de la Revista Ethnos...*, p. 21.

Es decir, esa inferioridad no es fatal ni somática, condena los prejuicios con que generalmente se considera la aptitud intelectual de las diversas agrupaciones humanas: "no existe la pretendida inferioridad innata [...] sino que es producida por causa de orden histórico, biológico, geográfico, etc, es decir: de educación y de medio que al variar *hacen desaparecer aquella inferioridad.*"[382]

La inicial influencia de Franz Boas y su concepto de "áreas culturales", delineadas a partir de "la identidad lingüística", fue una referencia fuerte y aportó un sinnúmero de estudios y clasificaciones sobre la población mexicana que aportaban un mayor conocimiento, pero que reforzaban una y otra vez esa multiplicidad étnica que, precisamente, intentaba superarse. Este método dejó paso a un tratamiento más sociológico del problema. "Los principales teóricos del indigenismo –Manuel Gamio (1916, 1922), Moisés Sáenz (1939), Alfonso Caso (1948, 1962) y muy especialmente Gonzalo Aguirre Beltrán (1958, 1967, 1976)– propusieron un modelo histórico-sociológico de cambio estructural. Sostenían que el 'contenido cultural' era en buena medida irrelevante para analizar las relaciones entre los indios y la sociedad más amplia. Lo importante era la naturaleza de las comunidades en las que vivían, la inserción de esas comunidades dentro de las regiones interculturales [...] y las condiciones en que habrían de persistir o bien desaparecer".[383] En los años veinte, las esperanzas y acciones se dirigen hacia la absorción del indio en una cultura mestiza, considerada más generosamente, notablemente ampliada pero que era a la vez, la negación de las diferencias culturales. Gamio intentó establecer un puente cultural entre las civilizaciones originarias y el indio del presente:

> "El indio continúa, repetimos, cultivando la cultura prehispánica más o menos reformada y continuará así mientras no se procure gradual, lógica y sensatamente, incorporarla a la civilización contemporánea. Es decir, el indio tiene 'iguales aptitudes que el blanco para el progreso' sólo que tres siglos de vejaciones coloniales y los cien años de vejaciones 'independentistas' gravitan sobre él."[384]

Las causas de la exclusión indígena son históricas, no biológicas. Y son salvables con las mejoras en las condiciones de vida: la alimentación,

[382] "Prejuicios sobre la Raza Indígena y su historia", en: *Forjando...*, p. 23. El énfasis es nuestro.
[383] De la Peña, Guillermo, "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, Nro. 6, diciembre de 1995, pp. 119-140.
[384] Gamio, Manuel, *Forjando Patria...*, p. 24.

la vestimenta, la educación, el aprendizaje del español, la revalorización de sus artes y artesanías, etc. Pero más importante que esa propuesta programática hacia las poblaciones indígenas era establecer la otra dirección de la relación: convencer al México "no indio", de las virtudes pasadas o potenciales de esas culturas.

En ese escenario, la arqueología y la antropología cobran un sentido eminentemente político. Gamio fue el creador y director (entre 1917 y 1924) del Departamento de Antropología.[385] Desde allí emprendió el estudio y la excavación de Teotihuacan. Además de datar, excavar y restaurar la Ciudadela, realizó un estudio estratigráfico para establecer la secuencia de los asentamientos humanos en la zona. En 1922 apareció *La población del Valle de Teotihuacan*, que sentó las bases de la denominada "investigación integral" en arqueología y antropología. Por ese estudio fue nombrado *Doctor Honoris Causa* por la Universidad de Columbia.

El reconocimiento científico internacional venía a reforzar lo que era más importante: la visibilidad incontrastable de las obras de la civilización azteca. Ahí estaba, material y contundente, el maravilloso templo de Quetzacóatl comparable con las grandes reliquias culturales del mundo: las pirámides de Egipto, los templos griegos. Los indios ya no podían considerarse "bárbaros" ni "inferiores". Los restos vivientes y materiales de esas complejas civilizaciones contribuirían a sostener y fundamentar rotundamente las imágenes de la mexicanidad, para el afuera, pero sobre todo, en y para la sociedad mexicana. Esas evidencias obligaban a realizar una ardua tarea de revisión de los patrones estéticos y del gusto artístico de los propios mexicanos:

> "Para que el Caballero Águila despierte en nosotros la honda, la legítima, la única emoción estética que la contemplación del arte hace sentir, es necesario e indispensable, que armonicen, que integren, la belleza de la

[385] "Serán las tendencias trascendentales de la Dirección: 1)Adquisición gradual de conocimientos referentes a las características raciales, a las manifestaciones de cultura material e intelectual, a los idiomas y dialectos, a la situación económica y a las condiciones del ambiente físico y biológico de las poblaciones regionales actuales y pretéritas de la República; 2) Investigación de los medios realmente adecuados [...] Para fomentar el actual desarrollo físico, intelectual, moral y económico de dichas poblaciones; 3) Preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de dichas agrupaciones, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida, y una verdadera Patria". Gamio, Manuel, "Programa de Trabajo de la Dirección de Antropología", citado por: Comas, Juan; "La vida y la obra de Manuel Gamio", en: AAVV, *Estudios Antropológicos publicados en homenaje al Dr. Manuel Gamio*, UNAM- Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1956, p. 7.

> forma material y la comprensión de la idea que ésta expresa. Debemos saber dónde y cuándo vivió y el cómo y el por qué de su vida.
> De otra manera continuará sucediendo, como hasta ahora, que los juicios emitidos sobre dicho arte serán desconcertantes [...] Y que las producciones contemporáneas hechas con motivos artísticos prehispánicos, adolecerán de un hibridismo desolador."[386]

Sin embargo, no es mucho más que las manifestaciones artísticas del pasado y las artesanías del presente aquello que Manuel Gamio rescata de lo indígena para incorporar a la cultura nacional. En su estudio del Valle de Teotihuacan subraya el peso agobiante de la religión en la cultura azteca, que pervivió desde la colonia hasta el presente. A ese peso de la religión católica adjudica la resistencia a la integración y el freno al progreso cultural. Si bien admite la necesidad de otorgar tierras al campesinado, la relación entre ese relato grandilocuente, esta vez impecablemente científico, de las eclipsadas culturas indígenas y los campesinos contemporáneos, expresa muchas tensiones que compartía con aquéllos que políticamente se veían representados por el maderismo y socialmente por la burguesía en ascenso (sobre todo la urbana). Para analizar el zapatismo, en su momento más beligerante (en 1916), se pregunta (y en la misma forma de preguntárselo se advierten los recelos): "¿Representa exclusivamente el zapatismo morelense, bandería de crimen y pillaje o entraña también anhelos tenaces de bienestar y vida libre?"[387] Gamio señala tres aspectos del zapatismo: el bandidaje, los elementos del pasado que "aprovechando la eterna desorientación política del indígena, lo embarcan en nefastas aventuras" y el "zapatismo legítimo", que "podría titularse indianismo, ya que aquella denominación es localista y temporal y por lo tanto sujeta a desaparecer, mientras que este último persiste vigorosamente en México, desde que Cortés hincó su estandarte en las playas de la Villa Rica."[388] Por un lado, reemplaza el nombre con la esperanza de conjurar la permanencia del movimiento, por otro, lo filia a una larga tradición. Nuevamente, la invocación al pasado para maquillar el conflicto del presente, para suavizarlo y "ordenarlo".

"Lo que hizo Manuel Gamio fue poner de cabeza un siglo de desprecio liberal devolviéndole a Anáhuac su lugar como el glorioso cimiento

[386] "El concepto de arte prehispánico", en: *Forjando...*, p. 46." El arte único, que reside por igual en la tanagra, en el Donatello, en el caballero águila y en la madonna, sigue siendo mal comprendido y expresado. En síntesis, México no produce arte legítimo, porque el legítimo tendría que ser el propio, el nacional.", *Idem*, p. 51.
[387] Gamio, Manuel, " Urgente obra nacionalista", en: *Forjando ...*, p. 178.
[388] *Idem*, p. 176.

sobre el cual se yerguen la historia y la cultura de México. [...] Sin embargo, el indigenismo oficial que promovió tuvo como objetivo final incorporar a las comunidades en la sociedad nacional."[389] En tal caso, esa incorporación se hacía en contra de las múltiples culturas indígenas tanto como de los reclamos vigentes de los campesinos que estaban dispuesto a admitir, toda vez que ya no se podía parar la historia, como una situación de hecho que debía trasmutarse en un proceso modernizador y nacionalitario.

Quien llevó la tesis mestizófila al rango de razón de Estado, fue José Vasconcelos. En 1922, en visita oficial a Brasil con motivo de la celebración del Centenario de su independencia, invoca: "Cuauthémoc es el héroe y Cortés es el bandido". Esta sentencia no debería entenderse como la ubicación central del indio en la construcción de la nación mexicana:

> "Claro está que la nación mexicana, en su culto por Cuauthémoc no quiere significar un propósito de hacerse estrecha y de cerrar sus puertas al progreso; no pretendemos volver a la edad de piedra de los aztecas, como no aceptaríamos volver a ser colonia de ninguna nación. Tampoco renegamos de Europa ni le somos de manera alguna hostiles, agradecemos sus enseñanzas, reconocemos su excelencia y tendremos siempre abiertos los brazos para todos sus hijos; pero queremos dejar de ser colonias espirituales. La importación ha sido tal vez fecunda, pero ya no es necesaria; hemos asimilado y ahora estamos en el deber de crear."[390]

Combinando nacionalismo cultural e iberoamericanismo, Vasconcelos puso palabras e imágenes indelebles y perdurables a través de un ambicioso programa educativo. En sus trabajos *La Raza Cósmica* (1925) e *Indología* (1926) elaboró sus tesis principales acerca del mestizaje cultural y étnico de Iberoamérica.

Animado por crear ese "arco de pertenencias y solidaridades" que define la nación, su intención es la de *integrar* al indio a la vida nacional. En el proyecto de creación de la Secretaría de Educación Pública (SEP), en octubre de 1920, se hacía referencia a la creación de escuelas especiales de indios en las que se enseñaría el castellano, elementos de higiene, economía y cultivos. Se abría, entonces, una interesante polémica acerca de las formas y métodos de la "incorporación" del indio, en la que parti-

[389] Brading, David, "Manuel Gamio y el indigenismo oficial en México", en: *Revista Mexicana de Sociología*, Año LI, Nro. 2, abril-junio de 1989, p. 269.

[390] "Discurso pronunciado por José Vasconcelos en el ofrecimiento que México hace al Brasil de una estatua de Cuauthémoc", en: Vasconcelos, José, *Discursos (1920-1950)*, Botas, México, 1950, p. 96.

cipan Gregorio Torres Quintero y Abrahan Castellanos. La discusión acerca del carácter de las comunidades indígenas se aceleró y multiplicó. Para algunos, estaban en decadencia, para otros gozaban de gran vitalidad. Como se desarrollará en el capítulo sobre el idioma, el tópico más polémico se dirimió en torno a las formas de incorporación lingüísticas de las comunidades (por ejemplo el estudio de Pablo González Casanova –1923– sobre la lengua de Yucatán o el de Lombardo Toledano –1931– sobre la geografía de las lenguas de Puebla).

Vasconcelos consideraba que una manera directa de incorporar al indígena era a través de la educación, y ésta debía ser en español y en los mismos términos de la educación común, no como otros intelectuales indigenistas que abogaban por una educación especialmente dirigida a las comunidades indígenas: "siempre he sido enemigo de esta medida porque fatalmente conduce al sistema llamado reservación, que divide a la población en castas y colores de piel, y nosotros deseamos educar al indio para asimilarlo totalmente a nuestra nacionalidad y no para hacerlo a un lado."[391]

Sin embargo, reconocía que el problema indígena distaba de ser resuelto sólo a través de la incorporación educativa. En 1923, en colaboración con el Departamento de Cultura Indígena, publica un "Programa de Redención Indígena" en el que propone dotar de tierras a los indios, hacer salubre su medio físico, proteger su trabajo mediante leyes especiales, mejorar su producción, proporcionar elementos a las comunidades para incorporarlas al proceso productivo y "civilizarlas" por medio de instituciones educativas apropiadas, facilitar la integración jurídica, "darles como divisa 'tierra, escuela, acción cívica y cultura'.

La conciliación entre restauracionismo y modernización, está en la base de la praxis civilizatoria de Vasconcelos. Como ya se ha analizado, mantenía una fe mesiánica en la tarea rectora de los intelectuales y una confianza sin fisuras (hasta 1924) en la capacidad modeladora de la cultura para restablecer el lazo social en un México que pasaría de la soberanía de las armas a la de la educación:

> "Considerando que a la Universidad Nacional corresponde definir los caracteres de la cultura mexicana [...] substituyendo las antiguas nacio-

[391] "Conferencia de Washington", 1922, citado por Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del Aguila,* UNAM, México, 1989, p. 206. La posición de Gamio es menos holística que la de Vasconcelos ya que, por ejemplo, es partidario de conocer e, incluso, conservar las lenguas indígenas, proponiendo un bilingüismo que, en su perspectiva, culminaría evolutivamente en un monolingüismo a favor del castellano.

> nalidades, que son hijas de la guerra y la política, con las federaciones constituidas a base de sangre e idioma comunes [...] Y a fin de que los mexicanos tengan presente la necesidad de fundir su propia patria con la gran patria hispanoamericana se resuelve que el Escudo de la Universidad Nacional consistirá en un mapa de la América Latina con la leyenda: 'POR MI RAZA HABLARA EL ESPIRITU'; se significa en este lema la convicción de que la raza nuestra elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima. Sostendrán el escudo un águila y un cóndor apoyado en una alegoría de los volcanes y el nopal azteca."[392]

¿Qué es la "raza" para Vasconcelos? El concepto está desafectado de connotaciones biológicas, a veces quiere erráticamente decir "pueblo", "civilización", "cultura", "costumbres en común", "iberoamericanismo" o "mexicanidad". Vasconcelos elabora una teoría del mestizaje que abreva en múltiples referencias conceptuales. No es el rigor lo que caracteriza su obra, antes bien lo que lo erigió en "Maestro de América" fueron esos sermones laicos, cargados de un *pathos* inequívocamente romántico, con un contenido de autoafirmación de la cultura "iberoamericana". Esos ensayos, "de una rara musicalidad ideológica", como los calificó Alfonso Reyes, devienen de la oposición entre razas latinas y sajonas. El patriotismo oligárquico y la separación de las repúblicas de América Latina después de la ruptura con España, es para Vasconcelos el gran pecado original que su generación debe comenzar a revertir.

Con alguna licencia poética recrea la obra del antropólogo suizo Eugéne Pittard (*Les races et l'histoire*): en el continente americano, aun antes de la llegada de los españoles, estaba en curso un gran proceso de mixigenación. Munido de este argumento, Vasconcelos no duda en afirmar taxativamente que antes de la conquista, la población había alcanzado un alto grado de homogeneidad étnica que la conquista lejos de quebrar o interrumpir, reforzó:

> "es evidente que aun antes de la conquista era una misma, étnica y espiritualmente, la gente que habitaba nuestro continente, desde los aztecas hasta los quichés y mayas y hasta los incas y aimaras [...]. Ya desde antes de la conquista, por lo mismo, la comunidad de tipo étnico constituía un lazo y la conquista española, aunque todo logró transfor-

[392] Vasconcelos, José, *Boletín de la Universidad. Organo del Departamento Universitario y de Bellas Artes*, IV Época, Tomo I, Nro. 5, julio de 1921, p. 91. [México, DF, 27 de abril de 1921].

marlo, no hizo, sin embargo, sino acentuar la unidad del nuevo tipo de mestizaje."[393]

Otra premisa, desprovista de asidero histórico o empírico alguno, es que los indios son descendientes de los Atlantes. Platónicamente remonta el origen de las culturas indígenas al residuo de una gran civilización, ya apagada y agónica.[394] Por el contrario, subrayaba el vigor de la "raza española" (que resumía lo mejor de la latinidad de la época). El iberoamericanismo de Vasconcelos nunca dejó de lado su admiración por España (que luego de 1929 trocará en un hispanismo tradicionalista). Contrariando la "leyenda negra", rechazaba la idea de que a América llegó el "residuo" social de España. No eran nobles, sino soldados, pero eso se constituía precisamente en una virtud, ya que traían con ellos "lo mejor de la devoción y el esfuerzo de España".

Otro asunto que enmarca su abigarrado argumento es una teoría del progreso de la Humanidad, una de esas "filosofías de la historia" tan frecuentes y valoradas en la época (muchas de ellas inspiradas en la neohegeliana versión de Spengler) que llamó "ley de los tres estados sociales": "el material o guerrero; el intelectual o político y el espiritual o estético" que se desenvuelven en un *continuum* evolutivo desde el imperio de la "necesidad" al de la estética o fantasía. En el primero mandan la materia, las pasiones y la violencia. En el segundo, prima la razón y los pueblos normatizan sus relaciones. "Regla, norma y tiranía" se corresponderían con la creación de estados y fronteras. En el tercer estadio, la orientación de la conducta ya no es la razón sino "el sentimiento creador, la belleza y la fantasía."[395] Vasconcelos considera que la humanidad está entre el segundo y tercer estadio. Precisamente en este último, las razas se mezclarán conforme a las leyes de la simpatía y la belleza y se producirá un mestizaje del que saldrá la "quinta raza", síntesis y superación de las cuatro anteriores. Cuando Iberoamérica llegue a la tercera etapa "las leyes de la emoción, la belleza y la alegría, regirán la elección de parejas [...]. Por encima de la eugénica científica prevalecerá la eugénica misteriosa del gusto estético."[396]

Es dable advertir una vez más las formas en que se reemplazan los contenidos cientificistas, conservando la misma lógica del análisis. El

[393] Vasconcelos, José, *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, Barcelona, 1925, p. 19.
[394] *Ibidem*.
[395] *Idem*, p. 27.
[396] *Idem*, p. 28.

procedimiento de fusión racial no es biológico sino cultural o "estético" pero conserva la misma hermenéutica heredada de ese esquema. Es evidente la sublimación y estilización "arieliana" del proceso de construcción cultural del mestizaje. Vasconcelos toma esta idea de síntesis racial a partir de una interpretación muy libre de la *Geografía Universal* de Reclús, quien profetizaba una civilización que, en virtud de los cruzamientos de pueblos y razas, a las migraciones y a las mejoras de las comunicaciones, se fundiría en una cultura que tendría "en todos lados su centro y en ninguno su circunferencia."[397]

De allí el agotamiento tanto de las culturas indias (ya eclipsadas incluso antes de la conquista y cuyo aporte sólo deriva de la leyenda de esa Atlántida fabulosa e inexistente) como de la cultura "blanca", que Vasconcelos siempre considera superior ya que lleva impreso el signo de la civilización, la cultura y, otro valor muy importante para él, la modernidad.[398]

En tono explícitamente profético ("Ninguna Biblia nacional o racial puede carecer del capítulo de las profecías")[399] augura a América ser la nueva matriz de la raza que superará a todas las estirpes: "su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a los cuatro que aisladamente han venido forjando la historia."[400]

La poética Vasconcelos dista de ser diáfana e –incluso– coherente en sí misma. La misma idea de "raza cósmica" –aun leída desde sus premisas intuicionistas–, no deja de fluctuar entre una categoría abstracta "universal" (una suerte de tipo ideal) y un destino o proyecto cultural iberoamericano. Por otra parte, es ostensible que en esa "fusión" la valoración de los componentes no es simétrica. Es claro que el blanco, la latinidad y, también, lo "español" son las matrices de su deseo y de su profecía. El mestizaje no sería entonces un evolutivo y libre producto del "gusto estético" o de la simpatía sino un *a priori*, que se asienta en valores "blanco-céntricos".

[397] Fell, Claude, *op. cit.*, p. 640.

[398] "La América Latina debe lo que es al europeo blanco y no va a renegar de él; al mismo norteamericano le debe gran parte de sus ferrocarriles y puentes y empresas, y de igual suerte necesita a todas las razas." Sin embargo el blanco deberá resignar su lugar imperialista y excluyente: "Quizás entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre del gusto y no resultado de la violencia o de la presión económica." Vasconcelos, José, *La raza...*, p. 23.

[399] Vasconcelos, José, *Indología.*, p. 205.

[400] Vasconcelos, José, *La raza...*, p. 15.

Este análisis fue objeto de críticas entre sus contemporáneos. Mariátegui, en su reseña de la *Raza cósmica*, destacó el mérito de Vasconcelos de crear un mito, ya que "sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior."[401] Como Vasconcelos, Mariátegui se rebela contra el cientificismo y el racionalismo, se identifica con su vehemencia y su vocación de acción, pero discrepa con el contenido de ese mito. No comparte la exaltación vasconceliana de la "latinidad", ni la influencia positiva de España. Recusa la dicotomía, tomada de Rodó, entre sajones y latinos ("razas utilitarias" y "espirituales"). En rigor, Mariátegui rechaza la interpretación racial-espiritualista y casi fatal de la *Raza cósmica*. Para Vasconcelos, el concepto de "raza" se ha despojado de su contenido biologista pero es reemplazada por una suerte de esencia. Mariátegui discute esos términos. Si bien concuerdan con el diagnóstico y la caracterización de las sociedades latinoamericanas, para el autor de los *Siete Ensayos* no es el principio racial, ni las tradiciones, ni las "esencias" lo que explica el atraso, sino que para comprender las diferencias entre norte y sur, el principio explicativo son los distintos sistemas económicos. De allí que la "redención espiritual" de la nación que propone Vasconcelos no solucione, según el director de *Amauta*, el problema principal de la Revolución, ni sea la educación la forma de incorporar a los campesinos mexicanos: "No soy de los que piensan que la solución del problema indígena es una simple cuestión de alfabeto. Es, más bien una cuestión de justicia. No la resolverá sólo un Ministro de Instrucción Pública. El indio alfabetizado no es más feliz, ni más útil ni más libre que el indio analfabeto. El ejemplo de México me parece, a este respecto, el más próximo."[402]

A pesar de ésta y otras objeciones, su tesis mestizófila tuvo un gran eco dentro y fuera de México, sobre todo en lo que hace a su exaltación de la creatividad de la cultura latinoamericana. Las tesis de Vasconcelos parecen funcionar en un espacio mítico, ahistórico y sobre todo no social. Recordemos, sin embargo, el contexto de la aparición de estas dos obras. Si bien ya habían aparecido en distintas publicaciones –sobre todo en los *Boletines de la SEP*–, la mayor militancia iberoamericanista se centrará después del año 1925 durante su "exilio" de México hasta su regreso en 1929 para llevar adelante su candidatura a la Presidencia de la Repú-

[401] Mariátegui, J. C., "El hombre y el mito", en: *El alma matinal...*, p. 18. [El original apareció en *Mundial*, Lima, 16 de enero de 1925].
[402] Mariátegui, J. C, *La novela y la vida*, Amauta, Lima, 1959, p. 160.

blica, que termina en una debacle política. Luego de ella, abrazó posturas francamente reaccionarias, renegó de ambos ensayos (incluso los purgó) y abrazó posiciones católicas, hispanistas, antiindigenistas, reescribiendo la historia desde unos impiadosos (y difamantes) prismas en los que más se cuela la biografía que la reflexión.

Ambivalencias de la blanquitud: de inmigrante a maximalista

A todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino

> "Mientras el aspecto de las calles de Buenos Aires es verdaderamente europeo, tanto por la disposición y la fisonomía de todas las cosas como por la dominación de nuestras modas y la expresión de las caras, todo este mundo es argentino hasta la médula de los huesos.
> No contentos de ser argentinos de pies a cabeza, estos diablos de gentes nos argentinizarían en un abrir y cerrar de ojos, si les diéramos la ocasión de hacerlo."[403]

La personalidad nacional que Georges Clemenceau encontraba tan obvia en la Argentina del Centenario, no era un juicio que compartieran las elites políticas y culturales locales. Contemporáneamente, Ricardo Rojas, escribía:

> "Hombres de Italia, renunciad a itialianizarnos. Hombres de Francia, renunciad a galicanizarnos. Hombres de Alemania, renunciad a germanizarnos [...].
> Aprended todos, inmigrantes nostálgicos[...] Aprended, mentores y soñadores de una fraternidad bárbara, de un cosmopolitismo regresivo, de un individuo absurdo –anarquistas, nihilistas, imperialistas, nietzscheanos– que va a quedar sordo para vuestra voz el aire de este ámbito matinal [...]. Porque otro credo más noble, más firme, más justiciero [...] –más 'argentino' [...]– ha llegado.[404]

[403] Clemenceau, Georges, "El patriotismo argentino", en: García Lupo, Rogelio (selección y prólogo), *La Argentina del Centenario. Georges Clemenceau*, Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes, 1999, pp. 45-46. [Se trata de artículos publicados entre el 28 de enero hasta el 22 de abril de 1911 en *L'Illustration* de París].

[404] Rojas, Ricardo, *Blasón de Plata*, Losada, Buenos Aires, 1954, pp. 151-152. [El libro se publicó en 1910 por *La Nación* como ofrenda al Centenario. Fue reeditado por M. García en 1912 y por Juan Roldán en la serie "Obras de Ricardo Rojas", en 1922].

El rostro europeo de Buenos Aires, en las fachadas urbanas y en una pretenciosa blanquitud dominante (extendida caprichosamente al resto del país) se asociaba directamente al éxito civilizador de la Argentina.[405] Sin embargo, el Centenario obligaba a recapitulaciones semánticas del proceso modernizador argentino, sobre todo en relación con las consecuencias de las políticas inmigratorias. Los diagnósticos y prospectivas, no dejaban de señalar los efectos no deseados y no previstos que esa modificación demográfica y étnica sin precedentes, traía aparejados. El extrañamiento que producía entre los nativos del país –y esto se amplifica en el caso de las elites ilustradas del interior– el *collage* de lenguas, costumbres, idiosincrasias de una inmigración que adoptó la ciudad de Buenos Aires como lugar de residencia, movieron a encendidos llamados de atención sobre el futuro de la Nación. Más que la incertidumbre babélica, era la protesta obrera, enrolada mayoritariamente en corrientes anarquistas y socialistas, el factor perturbador de lo que hasta entonces había sido una de las llaves de ingreso al progreso y la civilización.

1910 es un año revelador. Llega el mayor número de inmigrantes de la historia del país. Desembarcaron en el puerto de Buenos Aires 350.000 personas. La ciudad de Buenos Aires tenía entonces 1.270.000 habitantes, de los cuales el 51% eran inmigrantes. Entre 1906 y 1910 han arribado 1.200.000 inmigrantes en un Buenos Aires que absorbía el 25% de la población total del país.

Los festejos del Centenario se realizaron con toda pompa y boato, pero con Estado de Sitio. Este recorte a las libertades individuales era la

[405] Una forma que adoptó la reafirmación nacional era la importancia concedida a las valoraciones de los intelectuales europeos, forma de legitimación y confirmación del progreso argentino hacia el interior y de propaganda hacia el exterior. Podrían citarse varias crónicas al respecto (Clemenceau, Anatole France, etc.). El gobierno argentino apeló en más de una ocasión a trabajos por encargo, entre ellos el de Blasco Ibáñez. El propósito explícito del libro "es que sea leído fuera de la República Argentina [para que las naciones europeas adquieran] una visión exacta y perfecta de lo que son los pueblos jóvenes y progresivos de Sud- América, al frente de los cuales marcha el de Argentina." [Blasco Ibañez, Vicente, *Argentina y sus grandezas*, La Editora Española-Americana, Madrid, 1910, p. 10]. Con un estilo literario y casi coloquial, plantea la idea de la blanquitud: "Cuéntase que al visitar Buenos Aires un hombre político de los EEUU, que realizaba un viaje por las repúblicas de Sud América [al llegar a Buenos Aires] paseó su mirada primero con curiosidad, luego con asombro [...]: -Y son todos blancos!". Después de hacer un relato sobre la ingenuidad y el exotismo del norteamericano, dice "mi asombro fue parecido al de ese personaje" Si bien el relato tiene como colofón la ausencia de negros en el país, refuerza la idea de homogeneidad racial: "La mayoría del pueblo argentino es actualmente de pura raza blanca o procedente del cruzamiento hispano-indio. Los argentinos son de origen europeo..." [*Idem*, p. 75].

respuesta del poder a la conflictividad social del movimiento obrero. Anarquistas y socialistas venían desplegando un conjunto de protestas que el año anterior habían sido reprimidas duramente. Por añadidura, el atentado al Jefe de policía y a su secretario en noviembre de 1909 y la amenaza de boicot a los festejos del Centenario, llevaron al gobierno a sancionar la Ley de Defensa Social. Esta profundizaba la Ley de Residencia (1902), cuya derogación era una parte importante de la protesta obrera. La Ley de Defensa Social era un instrumento del Estado para "prevenir" y penalizar las protestas del movimiento obrero. El Estado hizo uso de esas facultades ya que, para los festejos de Mayo, hubo deportaciones, encarcelamientos y proscripciones. Ya entonces estaba instalada la superposición de "inmigrante" a la de "maximalista" y una creciente xenofobia se extendía entre los sectores de la elite.

Algo eclipsado por los festejos del Centenario, otro hecho que marca el año 1910 son las elecciones nacionales. Las elecciones (producto de esas "conversaciones entre notables" y en el contexto de la "privacidad" del genérico "orden oligárquico") consagraron la fórmula Roque Sáenz Peña-Victorino de la Plaza. Los sectores reformistas de la elite accedieron al gobierno. Ese mismo año se produce la entrevista entre Roque Sáenz Peña e Hipólito Yrigoyen, en la que se frustra una salida "pactada" en el interior de las reglas del orden oligárquico. Concretamente, el líder de la Unión Cívica Radical, que demandaba el saneamiento de los mecanismos electorales, la moral administrativa y que había mantenido una postura crítica abstencionista frente al "régimen", se niega a coparticipar en el gobierno. Simplificadamente, éste es el puntapié inicial de la ley que Roque Sáenz Peña enviará al Congreso en 1912 sobre el voto universal, secreto y obligatorio. Es decir, el proceso de ciudadanización efectiva de las mayorías masculinas y nativas abría una brecha de inclusión y efectiva nacionalización.

El año 1910 es la condensación de las contradicciones de la modernización argentina. Una Jano bifronte: "los ganados y las mieses" y la bomba anarquista al jefe de policía o la bomba en el Teatro Colón. Inmigrante y "protesta" tienden a fundirse en una sola identidad. Lo que está detrás de estas consideraciones son los alcances de la inclusión. En el tablero político-social de los años diez las clases dominantes se hallaban jaqueadas por peones y alfiles: un movimiento obrero anarquista y socialista que, en las ciudades, es cada vez más visible y contestatario, y un Partido Radical que –dejando de lado una estrategia que también era insurreccionalista– decide entrar en la arena política. Los sectores reformistas de

la elite apuestan a una salida político institucional que estaban seguros iban a poder controlar.

Los balances que revisaban la historia y vaticinaban posibles futuros del país, inundaron la prensa periódica.[406] El poeta Leopoldo Lugones le cantaba a la "Argentina del ganado y de las mieses" (Argentina era el tercer productor mundial de trigo), otra elogiosa y optimista fue la del poeta de América, Rubén Darío. Muchas fueron las producciones que daban cuenta, no sin cierto narcisismo solipsista, de los éxitos del país, aun cuando éste no estuviera exento de peligros para los que era imperativo pensar las correcciones de rigor. Lo que se ha llamado "primer nacionalismo argentino" subrayó los efectos disgregadores de una modernidad acelerada y centrífuga que amenazaba la unidad nacional. Manuel Gálvez, por ejemplo, no dudó en recomendar en *El Diario de Gabriel Quiroga*, una guerra contra el Brasil, pensando que la derrota (que daba por descontada) contribuiría a soldar el espíritu patriótico.[407] No es el único que para definir la nación necesita recortar su personalidad frente a otros países de la región. Ricardo Rojas en su libro *La Argentinidad*, escrito en conmemoración del Centenario de la Independencia, denuncia el recrudecimiento de "una vieja campaña antiargentina que tiene sus arsenales en Montevideo y en Caracas". Se apena de que por "fetichismo patriótico" sea necesario empequeñecer a San Martín para engrandecer a Bolívar o tildar de "monárquica" la revolución argentina para consagrar a Artigas: "Zorrilla de San Martín ha creado un documento panegírico del patriarca uruguayo y respondiendo a la vieja detracción argentina ha formado escuela en su país [...]. Yo me aparto [...] de ambos extremos: no veo a Artigas al bandolero que pinta López pero no puedo ver tampo-

[406] La lista de obras que salen a propósito, al amparo o con la excusa del Centenario es copiosa. Además de las obras de Rojas, podrían mencionarse: Lugones, Leopoldo, *Didáctica*, Otero y Compañía, Buenos Aires, 1910, el ya citado *Diario de Gabriel Quiroga*, de Manuel Gálvez, los álbumes del Centenario del Diario *La Nación*, la obra de Chueco, Manuel, *La República Argentina en su primer Centenario*, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, Buenos Aires, 1910. Un análisis más sereno y muy revelador: González, Joaquín V., *El juicio del siglo*, que salió por entregas en el Diario *La Nación*, fechado 25 de mayo de 1910. [Una edición: Capítulo. Biblioteca Fundamental, Buenos Aires, 1979].

[407] "La salvación de la República Argentina está en la guerra con el Brasil. La guerra haría que los pueblos se conociesen, reuniría a los argentinos en un ideal común, y despertaría en el país entero el sentimiento de la nacionalidad. La guerra convertiría en argentinos a los extranjeros y el espíritu cosmopolita quedaría destruido bajo la vasta conmoción patriótica". Gálvez, Manuel, *El diario de Gabriel Quiroga. Opiniones de la vida argentina*, Arnoldo Moen & Hnos editores, Buenos Aires, 1910, pp. 77-78. El énfasis es nuestro.

[408] Rojas, Ricardo, *La Argentinidad. Ensayo histórico sobre nuestra conciencia nacional en la gesta de la emancipación*, 1810-1816, La Facultad de J. Roldán, Buenos Aires, 1916, p. 11.

co al padre de las democracias rioplatenses."[408] La respuesta de Zorrilla no se hace esperar y en una extensa carta desestima la acusación de Rojas e insiste en su recuperación de Artigas. No nos ocuparemos aquí de esta interesante polémica entre dos grandes constructores de mitos nacionales. Lo que queremos rescatar es la concordancia metodológica y filosófica de ambos autores y, sobre todo, su común apuesta a revisar las tradiciones del primer liberalismo. Zorrilla rescata la emancipación de Rojas respecto de la "oligarquía intelectual", esas "formidables autoridades que han escrito nuestra historia común y la han desfigurado por mucho tiempo":

> "Incapaces de comprender a su pueblo, su pueblo sí los comprendió, y trató de alejar a tales mentores siempre que aparecieron. A esas rebeliones democráticas se les llamó *anarquía*; y, como sus víctimas escribieron la historia, ésta ha llegado a la posteridad tal como ellos quisieron contarla. Tales han sido, efectivamente, nuestro maestros de historia [...]. El hecho es que la historia ha sido mal contada, y la reacción que usted presenta tenía que venir; los héroes olvidados, cuando no calumniados, tenían que salir del fondo de las aguas, como las rocas cuando el mar recobra su nivel."[409]

Los "juicios del siglo" recreaban más de que lo que recordaban. Algo inquietaba a las elites políticas y culturales más que los posibles efectos de la llegada del cometa Halley, que cruzaba el cielo porteño en mayo de 1910. Las luces de la *Belle epoque* argentina se iban apagando.[410] En esta atmósfera ambivalente el "primer nacionalismo argentino" marcó los primeros matices respecto del tradicional consenso liberal-conservador.

[409] Zorrilla de San Martín, J., "La Argentinidad de Ricardo Rojas", en: *Detalles de la Historia Rioplatense*, Claudio García Editor, Montevideo, 1917, pp. 89-91. Se trata ésta de una extensa carta-reseña a Ricardo Rojas a propósito de su obra *La Argentinidad*, fechada en marzo de 1917.

[410] Entre las novedades del festejo del Centenario se preveía la iluminación completa de los edificios públicos de la Capital, cosa que ocurrió a medias. Algunos hablaron de imprevisión, otros, de sabotaje anarquista.

[411] Sobre inmigración, véase: Panettieri, José, *Inmigración en Argentina*, Macchi, Buenos Aires, 1970. Lattes, Alfredo y Recchini de Lattes, Zulma, *La población en Argentina*, C.I.C.R.E.D., Buenos Aires, 1975. Halperin Donghi, Tulio, "¿Para qué la inmigración?", en: *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987, pp. 189-239. Girbal-Blacha, Noemí y Ospital, María, "Elite, cuestión social y apertura política en la Argentina (1910-1930). La propuesta del Museo Social Argentino", en: *Revista de Indias*, 178, Madrid, julio-diciembre de 1986, pp. 609-625. Ospital, María, *Estado en inmigración en la década del 20*, CEAL, Buenos Aires, 1988. Girbal-Blacha, Noemí, "La política inmigratoria del Estado argentino (1830-1930). De la inmigración a las migraciones internas", en: www.argirópolis.com.

La inmigración masiva era uno de los pilares sobre los cuales los hombres del ochenta habían modelado el futuro del país.[411] Más allá de algunas diferencias, el acuerdo sobre los aspectos benéficos para el país, tenía muy pocas fisuras. Si bien las preferencias se habían inclinado hacia las poblaciones blancas del norte de Europa, Argentina tenía escrita en su carta constitucional la intención de albergar a todos "los hombres de buena voluntad". Gobernar había sido "poblar". Poblar para superar el "vacío" que contribuía a la anarquía, para aumentar los brazos en una economía en constante expansión y, también, para dejar atrás la "herencia colonial", el "atraso" y la molicie por medio del concurso de masas laboriosas y progresistas.

Los análisis raciológicos de comienzos de siglo, como se ha expresado, dotaron de carácter "científico" la ponderación negativa de la constelación racial nativa y reforzaron el optimismo acerca de los beneficios de la inmigración. Como en el resto de América Latina, las exégesis biologistas mostraban las inhabilidades "atávicas" para el progreso y el desarrollo de indios, negros e incluso las rémoras del carácter "español". Pero era el mestizaje, composición étnica predominante en las sociedades latinoamericanas, un asunto sobre el cual los ensayos positivistas transparentaban sus más crudas argumentaciones: hibridismo, atavismo, primitivismo, degeneración y selección. Carlos Antonio Bunge, hacia comienzos de siglo, se refiere a los mestizos expresando los temas nodales de la agenda analítica de las razas. Los conceptos darwinianos de "atavismo" ("el cruce de dos distintas variedades de una especie reproducen el tipo específico ancestral; la de dos especies de un género, el tipo genérico") y "correlación" sustentan "científicamente" su teoría sobre el mestizaje. Respecto del atavismo considera que el mestizo "tiende a reproducir un tipo de hombre primitivo y precristiano". Y esos rasgos "atávicos" se deslizan de la genética al orden social ya que "todo mestizo físico, cualesquiera que sean sus padres y sus hermanos, es un mestizo moral."[412]

Esas composiciones se traducían políticamente. Los caciquismos y caudillismos que habían dominado la escena política latinoamericana tenían, desde esta hermenéutica, su explicación última en la síntesis de tres herencias: la pereza criolla, la arrogancia mulata y la tristeza zamba. Estas formas de dominación "se avienen muy imperfectamente a la letra de las constituciones republicanas",[413] razón por la cual el parlamentaris-

[412] Bunge, Carlos Antonio, *Nuestra América. Ensayo de psicología social*, Arnoldo Moen Editores, Buenos Aires, 1911, pp. 129-130. [La primera edición es de 1903].
[413] *Idem*, p. 249.

mo imperante no es más que "una sangrienta irrisión". La "cacicabilidad" de cada nación hispanoamericana "está en razón inversa a su proporción de sangre europea".[414] La relación entre mestizaje y "política criolla" es causal y determinista. Relación destacada por varios publicistas de la época, entre ellos, por Lucas Ayarragaray, que adjudica a la mentalidad del híbrido esta parte del enigma de la anarquía criolla, ya que "la mestización adultera y degrada las cualidades nobles de las razas que intervienen en el cruzamiento."[415]

Las políticas positivista habían puesto de relevancia la necesidad del "mejoramiento" racial a través de la inmigración blanca europea. Además de señalar lo "nebuloso" del carácter argentino, Bunge subraya la importancia de la inmigración que está destinada, "después de adaptarse y argentinizarse suficientemente, a *hacer casta* en este país."[416] Los inmigrantes serían uno de los tantos fundadores "de la nueva patria", ya que "mejora y tiende a formar una psicología argentina, la más bella y poderosa, la que amalgamará y refundirá en su *crisol* todos los factores y regiones para que fluyan en purísimo oro."[417]

El campo teórico de las raciologías, "psicologías clínicas" y criminologías anteriores a la Gran Guerra, tienen a José Ingenieros como el intelectual más influyente en el país y en el exterior. Sin embargo, el lugar de enunciación de Ingenieros es peculiar tanto desde el punto de vista de experiencia personal cuanto analítica. Él mismo inmigrante (hasta cambió la grafía de su apellido "argentinizándolo") y socialista, era un "advenedizo" construido a sí mismo sin las tradiciones ni las apoyaturas de la mayoría de los intelectuales prominentes del país (Bunge, Lugones, Rojas, Gálvez). Ingenieros ha debido pugnar por entrar a un espacio en el que los linajes sociales preceden a los intelectuales. Por ejemplo, discute el telurismo asentado sobre bases hispanoindígenas de Ricardo Rojas, representando a aquéllos que no podían ostentar los mismos "blasones", ni la prosapia del escritor tucumano-santiagueño pero que reivindicaban su pertenencia a una nacionalidad que –en la definición de Rojas– los excluía. En 1913, desde las páginas de la *Revista de América* que dirigía el peruano Francisco García Calderón, le señala a Rojas: "Tu credo repre-

[414] *Idem*, p. 280.
[415] Ayarragaray, Lucas, *La anarquía argentina y el caudillismo. Estudio psicológico de los orígenes nacionales, hasta el año 29*, F. Lajouane, Buenos Aires, 1904, p. 276. Véase también: "La mestización de las razas en América y sus consecuencias degenerativas", en: *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, Año II, Vol. 3, enero de 1916, pp. 21-41.
[416] Bunge, Carlos Antonio, "El carácter argentino", en : *Nuestra América...*, p. 229.
[417] *Idem*, p. 230. El énfasis es nuestro.

senta la aspiración de una vieja Argentina feudal que se extingue; mi nacionalismo, el de una nueva Argentina que se va europeizando. Tú pones tu ideal donde Belgrano; yo donde Sarmiento."[418]

También relativiza las proposiciones de Bunge sobre el carácter hispanoamericano, partiendo de la base del excesivo apego del autor de *Nuestra América* a la idea somática descuidando la influencia del medio:

> "sin negar la influencia de la raza en la formación del carácter nacional [...] la consideramos secundaria, subordinándola a la influencia del medio. El error de Bunge estaría en atribuir a la raza –con independencia del medio en que actúa– el origen de la pereza."[419]

Estas precisiones son expresivas de la matriz argumental ingenieriana sobre la construcción de la nacionalidad, sobre todo de la clásica oposición rural-urbano, barbarie-civilización que cruza su lectura sobre la *evolución* nacional. Sin embargo, es la incorporación de variables económicas y estructurales lo que lo distancia de la hermenéutica cerradamente genetista:

> "La pereza es un fenómeno secundario de nuestra psicología, como el caciquismo lo es de nuestra política. No dependen el uno del otro; ambos están subordinados al fenómeno primario: el económico."[420]

Si bien atenuado por la incorporación de los factores estructurales y económicos, el análisis de Ingenieros sobre la nacionalidad argentina se inscribe en la cartografía ideológica que tiene a Taine, Le Bon, Lombroso como referencias ineludibles. Con este bagaje *aggiorna* y reactualiza los clásicos románticos argentinos del siglo XIX, sobre todo a Alberdi y Sarmiento. Esta recuperación está desprovista de cualquier nostalgia por el pasado, ya que para Ingenieros hay muy poco que rescatar del mundo colonial (para él "feudal"), ni de su composición étnica ni de sus tradiciones (incluida la española con su rémora de catolicismo y fanatismo personalista).[421]

[418] Citado por Soto, José Luis, "Ricardo Rojas y la americanidad", en *Revista Iberoamericana*, Vol XXIII, Nro. 46, julio-diciembre de 1958, p. 323.

[419] Ingenieros, José, "Nuestra América", en: *Sociología Argentina*, Notas de Aníbal Ponce, Losada, Buenos Aires, 1946, p. 145. [El original: *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires, 1903].

[420] *Idem*, p. 153.

[421] Al respecto véase: Ingenieros, José, "La Vandee argentina", en: *La Evolución de las ideas argentinas*, Elmer, Buenos Aires, Segunda Parte ("La Restauración"), Tomo III, 1957, pp. 42-61. [El original es de 1918].

Ingenieros analiza la historia de las razas en el continente americano a partir del siglo XVI, concluyendo que en las zonas templadas se efectúa una progresiva sustitución de las razas aborígenes de color por razas inmigradas engendrando nuevas sociedades en reemplazo de las autóctonas.[422] La homogeneidad étnica, requisito omnipresente en las definiciones de la nación, es más exitosa y más firme en relación con la dominancia de la raza blanca definida más en términos de ideales que genéticos: "un hecho uniformemente admitido por la etnografía: las razas blancas han mostrado en los últimos veinte o treinta siglos una superioridad para la organización social del trabajo y de la cultura."[423] Esta idea de "raza", si no despojada de determinaciones biológicas, pivotea sobre los conceptos de "unidad de esfuerzos e ideales". El autor considera el carácter aún coloidal y formativo de la "raza argentina". Desde estas premisas, le augura a la Argentina un lugar privilegiado en el escenario mundial y un decidido liderazgo en América meridional:

> "Sólo necesita dejar transcurrir algunos lustros para que se afirme su influencia moral y material en Sud América: su extensión, su fecundidad, su raza blanca y su clima templado la pondrán, naturalmente a la cabeza de los pueblos neolatinos del continente."[424]

Pero no solamente la proyección era regional, sino en el concierto mundial, donde naciones "jóvenes" serían las protagonistas: "Después de Estados Unidos joven y del Japón adolescente, no es imposible que la Argentina y la Australia adquieran una influencia sensible en la política del mundo."[425]

Ese destino dependía en gran medida de la superación, incluso de la clausura radical del pasado. Cualquier remisión al pasado, a las tradiciones o identidades que no fueran las instaladas por las elites liberales de la independencia (luego desvirtuadas y agobiadas por la "feudalidad" y la "barbarie") debía ser desechada. La apelación a la historia, muy recurrente en su extensa obra (sobre todo en *La evolución de las ideas argentinas*) es para mostrar una y otra vez esa tensión entre el peso gravitatorio de una tradición que es mejor desestimar de plano, cortar de raíz, para favorecer la dinámica de una modernización que él cree fatal.

[422] *Idem*, p. 457.
[423] *Idem*, p. 438.
[424] *Idem*, p. 81: "una nueva raza argentina se está formando por el conjunto de variaciones sociales y psicológicas que la Naturaleza argentina imprime a las razas europeas adaptadas a su territorio". Ingenieros, José, "La formación...", p. 463. El énfasis es del autor..
[425] Ingenieros, José, "La evolución sociológica argentina", en: *Sociología Argentina...*, p. 77.

La presencia inmigrante, en principio por su mera presencia cuantitativa, era un factor "externo" que conmovía las morosas tradiciones del país. Pero cualitativamente considerada, su carácter "europeo" era portador inherente de valores modernizadores. Ese *ethos* transformador se hace visible en lo que Ingenieros considera una de las piedras de toque de la estructura económica argentina: el sistema de tenencia de la tierra: "Luchando contra el latifundio, la nueva inmigración transforma el régimen feudal en régimen agropecuario. Donde la agricultura no llega, la ganadería se industrializa."[426]

Al igual que Juan B. Justo, Ingenieros parte de una relación transparente entre la economía y la política,[427] de allí que *ultima ratio*, aloje los contenidos más definitorios de lo nacional en el trabajo y la modernización de las relaciones sociales en un contexto de consolidación capitalista. Ingenieros piensa que los inmigrantes ciudadanizados abrazarán una ideología "liberal-radical": "desde este punto de vista la inmigración europea, después de haber contribuido con sus brazos a desenvolver las fuerzas económicas del país, contribuirá con sus hijos al saneamiento de la política nacional."[428]

La función prometeica que Ingenieros adjudica a la inmigración para barrer el pasado, no descarta la consideración de los nuevos desafíos que esa misma inmigración plantea a las elites dirigentes: el "aclimatamiento" y la "nacionalización" de las mismas. El pasaje de lo étnico a lo social no es un paso analítico diáfano, habida cuenta la matriz organicista que inspira su interpretación. Si en la campaña los peones-mestizos son siervos arrastrados por pasiones primarias y liderazgos patrimoniales, en las ciudades las "multitudes", las "muchedumbres" aparecen en su análisis como manchas sociales amorfas, indiferenciadas, un suelo legamoso pasible de corrupciones y debilidades que pueden albergar "simulaciones" y, aun más grave, delincuencia, degeneración y locura en el cuerpo social. Su obra criminológica de la primera década del siglo[429] aborda los tópicos de una sociedad que se transforma más vertiginosamente que la capacidad analítica y comprensiva para gobernar esos cambios. Contra esas masas, que es imperativo sanear y nacionalizar, se funda la legitimación de las minorías selectas y las aristocracias del saber, reservorio de la

[426] Ingenieros, José, "La formación agropecuaria: organización de la nacionalidad", en: *La formación...*, p. 62.
[427] Véase: Aricó, José, *La hipótesis de Justo...*, Sudamericana, Buenos Aires, 1999, pp. 82 y ss.
[428] Ingenieros, José, "La formación agropecuaria...", p. 68.
[429] Véase, por ejemplo: Ingenieros, José, *La simulación en la lucha por la vida*, Madrid, 1903. [Una edición: Losada, Buenos Aires, 1973].

"verdadera nacionalidad" y garantes de la gobernabilidad. "Por vías heteróclitas y dispersas, la cuestión inmigratoria reaparece en el discurso ingenieriano como un objeto parcialmente contradictorio. No obstante, ésta es justamente una de esas contradicciones que *deben* ser absorbidas por el sistema, en la medida que la inmigración resulta un dato fundamental en la estructuración de la argentina moderna. La única condición es que [...] el mismo gesto de admisión diagrame la exclusión de aquellos núcleos migratorios en donde la extranjería se conecta con la marginalidad."[430]

Las minorías son las responsables de encauzar las energías del trabajo hacia la solidaridad y *armonía* social. Ese objetivo se logra con reformas graduales y evolutivas de incorporación e inclusión, bajo la atenta y exclusiva tutela de la dirigencia política habilitada. Por eso, a excepción de algunos desacuerdos respecto de las cláusulas antianarquistas de la Ley de Trabajo, presentada por Joaquín V. González, destaca lo afortunado de su enunciación en la convicción de que es ésa la vía de incorporación más efectiva.[431] De forma alguna se logra con la participación política a través de la ciudadanía "cuantitativa" de la ley Sáenz Peña, que –como ya se analizó– descartaba de plano. Solidarismo social y jefatura moral e intelectual de las elites meritocráticas fueron canales que Ingenieros nunca abandonó, aun estirándolos hasta el límite de su sentido, en sus interpretaciones sobre la Revolución Soviética y el advenimiento de "tiempos nuevos".

En el seno del Partido Socialista, otra va a ser la actitud de su fundador, Juan B. Justo, quien hizo de la ciudadanización de los inmigrantes uno de los puntos neurálgicos de su ideario y acción política. En la concepción justista la participación política de los obreros era un momento expresivo de la lucha de clases. Ensanchaba la nación con la participación y las demandas de una "parte" de la sociedad argentina. De esta forma, rompe con la idea de nación "excluyente" de las oligarquías

[430] Terán, Oscar (introducción y selección), *José Ingenieros. Antiimperialismo y nación*, Siglo XXI, México, 1979, p. 57.

[431] "Esta 'Ley González' -libre de los defectos señalados- realizaría avanzadas aspiraciones en materia de reforma social. Supera todos los optimismos; nadie habría osado esperar en 1904, y en la República Argentina, un ensayo tan completo de legislación del trabajo. Su compilación oficial es un hito único en su género. Ningún congreso obrero, ni socialista alguno militante -no obstante contarse entre éstos los diputados por centenares- ha formulado jamás un código obrero comparable al que hemos analizado". Ingenieros, José, "Socialismo y Legislación del Trabajo" [1906], en *La Sociología Argentina.*, p. 273.

[432] "no somos el pueblo, sino una fracción de él; no nos creemos llamados a librarlo de la opresión, ni nos atribuimos el papel de libertadores. Contribuimos simplemente a poner a la clase obrera en condiciones de librarse a ella misma." Justo, Juan B., "La acción obrera" [1896], citado por Aricó, J, *op. cit.*, p. 86.

(sociales o "meritocráticas") y también con la concepción holística de la representación de *toda* la nación a la que aspiraba el radicalismo.[432]

La ciudadanía era entonces el caldero en el que se fusionarían el elemento inmigrante y nativo. Sin detenernos en este punto, interesa señalar que en el campo socialista las posturas solidaristas y evolucionistas partían del supuesto teórico de un desarrollo del capitalismo y una modernización "modélicas" que "achataban" las complejidades de una sociedad aluvional, mucho más abigarrada y menos previsible. Otro aspecto es la escasa audibilidad de propuestas políticas que se entroncaban con el liberalismo más "puro", por llamarlo de alguna manera, un liberalismo que concebía la nación como un acto fundacional esencialmente político, un "plebiscito cotidiano", desprendido de tradiciones y genealogías. La utopía de la absorción del inmigrante en el ciudadano, sin embargo, no estaba tan alejada de las condiciones históricas. En el vecino Uruguay, un país que también había recibido un contingente inmigratorio decisivo en su construcción demográfica y, que al igual que la Argentina, había sido una "tierra purpúrea" durante el siglo XIX, los inmigrantes habían sido incluidos en el sistema político sin mayores traumas. Alberto Zum Felde, adjudica el éxito de la asimilación de la inmigración y de la integración nacional en su país a la continuidad de las tradiciones político-partidarias que había mantenido la unidad nacional "entre el pasado gaucho y el presente cosmopolita": "El Partido Colorado vincula al pasado tradicional la nueva masa de población ítalo-criolla, el Partido Blanco, hace lo propio con la población de procedencia hispana. De este modo la inmigración extranjera se incorpora a la vida histórica, asimilándose a su vez los sentimientos genuinamente nacionales."[433]

En este análisis aparece cristalizado un rasgo constitutivo del imaginario batllista, de la "utopía integradora": la nación asociada a la dialéctica política, centrada en la capacidad modeladora de los partidos políticos.[434] Esto marca una gran diferencia con respecto a la Argentina, que es advertida en términos comparativos por el propio Zum Felde:

> "Países de inmigración profusa como los de esta parte de América, se hallan expuestos a perder la unidad nacional y la conciencia histórica, si

[433] Zum Felde, Alberto, *Crítica de la literatura uruguaya*, Maximino García, Montevideo, p. 224.

[434] Al respecto seguimos el análisis de Gerardo Caetano en: "Notas para una revisión histórica sobre la 'cuestión nacional' en el Uruguay", en: Achugar, Hugo (ed.), *Cultura (s) y nación en el Uruguay de fin de siglo*, LOGOS-FESUR, Montevideo, 1991, pp. 17-45. Asimismo: Caetano, G., Rilla, J., Pérez, R., "La partidocracia uruguaya", en: *Cuadernos del CLAEH*, Nro. 44, Segunda serie, Año 12, 1987/4, pp. 37-61.

no hay una fuerza que vincule y asimile el aluvión cosmopolita a la vida nacional anterior [...]. Tal como ha ocurrido de modo evidente en la República Argentina".[435]

Esas relaciones de ruptura y continuidad con respecto al pasado fueron un tema crucial en lo referente a la inmigración: la ciudadanía, la selectividad, los núcleos asimilables o los definitivamente excluidos y la nada nueva invocación al crisol se revitalizaron al compás de las nuevas circunstancias.

Extranjero, disolvente y maximalista

> *"Los perturbadores de las viejas ciudades, los hijos sin madre y con patria mutilada, angustiados por quimeras, venidos nadie sabe cómo del extranjero, importaron los problemas de su país natal.* ***Junto con la aftosa y el gorrión de la Europa estrecha, agostada y pendenciera vinieron los perseguidores del dolor social***"[436]

La Gran Guerra reavivó el debate sobre la cuestión inmigratoria en Argentina. Los efectos regresivos de los flujos migratorios como producto de la guerra (se calcula la reemigración de más de doscientas mil personas)[437] sumados a la protesta obrera, inquietaron a las elites dirigentes. El conflicto social y las grandes huelgas de 1919 ("Semana Trágica") y 1921-22 (huelgas patagónicas) llevaron a revisar y a ponderar con animosidad las políticas pasadas de "puertas abiertas".

Encuestas, encuentros, artículos en la prensa periódica, ensayos, alertaban acerca de futuros disolventes. En los años veinte varias iniciativas, desde el Estado y desde las asociaciones dirigentes, volvieron a considerar las normas y valores de la inmigración "deseable". En la década de

[435] Zum Felde, Alberto, *Proceso Intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*, Imprenta Nacional Colorada, Montevideo, 1930, pp. 224-225. Estimo que las historiografías uruguaya y argentina aún no han desarrollado un trabajo en el que se analice este problema y sobre todo las filiales relaciones entre los socialistas de uno y otro país durante gran parte del siglo XX, análisis que echaría luz sobre temas neurálgicos de ambas historiografías "nacionalmente" consideradas.

[436] Carlés, Manuel, "Sesión de apertura del Tercer Congreso de Trabajadores, auspiciado por la Liga Patriótica Argentina", 1922, en: Ospital, María S., *op.cit.*, p. 105.

[437] Justamente en 1914 se verifica el porcentaje más alto de extranjeros en el país. Sobre una población de 7.885.000 habitantes el 30% eran extranjeros. En 1920 el porcentaje bajó a un 24% y en 1930 fue de 23,5. Véase: Germani, Gino, *Política y Sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires, 1965.

1920 todos los bloques políticos presentaron proyectos para rectificar y mejorar la Ley 817 de Inmigración, haciéndola corresponder con los nuevos desafíos: socialistas (Enrique Dickman en 1916, vuelto a presentar en 1917, 1919 y 1922), radicales (Carlos Melo, en 1919), conservadores (Rodolfo Moreno, 1916). En todos los casos, se señalaba la necesidad de regular las condiciones de recepción de inmigrantes. Algunas ponían el énfasis en el conflicto social y la gobernabilidad, otras en el componente étnico, otras en la "salud pública". El diputado oficialista Moreno, proponía incorporar a la Ley 817 las leyes de Residencia y Defensa Social para contar con herramientas que permitieran acallar la protesta obrera. Pero en los fundamentos, también hace referencia al temor al arribo de inválidos de guerra y en el art. 3° prohibe la entrada de "inmigrantes de raza negra, china o india".[438]

Otra acción representativa de la sensibilidad de las elites acerca del tema fue la encuesta lanzada por el Museo Social Argentino sobre el tema inmigratorio en 1918-19.[439] El Museo Social no fue la única entidad preocupada por el problema. Los sectores dominantes "completaban esta iniciativa con fines concurrentes, formando la C.A.C.I.P. (Confederación Argentina del Comercio, la Industria y la Producción) en 1916, la Asociación Nacional del Trabajo en 1918 y la Liga Patriótica Argentina en 1919."[440] Estas respuestas que han sido muy estudiadas por la historio-

[438] Proyecto de Carlos Melo, en: *Revista de Economía Argentina*, Año I, Nros. 8 y 9, febrero y marzo de 1919, pp. 211-241.

[439] La encuesta, lanzada en 1918, fue respondida en muchos casos en los primeros meses del año siguiente. Participaron de ella cuarenta y cinco políticos e intelectuales de un amplio arco ideológico. Se preguntaba: a) ¿Se establecerán las anteriores corrientes inmigratorias hacia la República Argentina?; b) ¿Qué factores pueden favorecer la emigración en los países actualmente en guerra?; c) ¿Qué factores pueden impedirla o limitarla?; d) ¿Cuál es la inmigración que más nos conviene y qué medidas deben adoptarse para atraerla y retenerla en el país?; e) ¿Cuál es la inmigración "no deseable" y cómo podría impedirse?; f) ¿Cuál es el número máximo de inmigrantes que el país puede recibir y retener cada año convenientemente?; g) ¿Qué reforma juzga Ud. necesaria en la ley de inmigración? Sus resultados fueron publicados en varias entregas del Boletín Mensual del Museo Social Argentino.

[440] Girbal-Blacha, Noemí, "La política inmigratoria...", *op.cit.*

[441] Sobre el tema: véase Girbal Blacha, Noemí y Ospital, María S, "Elite, cuestión social y apertura política en la Argentina, 1910-1930, La propuesta del Museo Social Argentino", en: *Revista de Indias*, Madrid, Nro. 178, julio-diciembre de 1986. Ospital, María Silvia, *Inmigración y nacionalismo: la Liga Patriótica Argentina y la Asociación del Trabajo (1910-1930)*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994. Senkman, Leonardo, "Nacionalismo e inmigración: la cuestión étnica en las elites liberales e intelectuales argentina, 1919-1940", en: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Nro. 1, enero-junio de 1990. Zimermann, Eduardo, *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina 1890-1916*, Sudamericana & Universidad San Andrés, Buenos Aires, 1995. Lvovich, Daniel, *Nacionalismo y Antisemitismo en la Argentina*, Javier Vergara, Buenos Aires, 2002.

grafía argentina,[441] muestran nuevas fórmulas asociativas y corporativas de los sectores propietarios y dirigentes frente a los alcances y formas que adquiría el conflicto entre capital y trabajo. Sin embargo, las contradicciones entre patrones y obreros muy rara vez se expresaban en esos términos. Los análisis se deslizan hacia categorías "étnicas" o de "espíritu" disolventes de los valores nacionales.

Un intelectual representativo del humor prevaleciente en las elites tradicionales es Lucas Ayarragaray, quien fuera autor de la Ley de Defensa Social en 1910. En los años veinte, escribió un conjunto de artículos (y vuelve a publicar otros) sobre las relaciones entre inmigración, política y sociedad. Ayarragaray es una bisagra entre dos épocas, ya que retoma los análisis racistas en la clave de los desafíos de la posguerra y sintetiza un conjunto de tópicos muy caros al pensamiento conservador argentino. En el artículo "Inmigración y maximalismo" [1920] abogaba por el abandono de la "ingenua" política inmigratoria de puertas abiertas y por la fijación de medidas restrictivas y selectivas "con un triple fin: rechazar individuos lisiados e incapaces, carga social; preservarnos de razas con las cuales no deberíamos encastar, y, por fin, impedir la infiltración del proletariado revolucionario cosmopolita".[442]

Varias categorías del "otro" subyacen los tres objetivos propuestos por Ayarragaray: "salud pública", selectividad étnica, selectividad ideológica y selectividad adaptativa a lo "nacional". Porque en todos los casos la palabra "cosmopolita" es un eufemismo para señalar lo "extranjero", lo exótico, lo "ajeno". Y esa ajenidad respecto de las tradiciones nacionales, cinceladas desde estas visiones, era todo aquello "lejano a Occidente" y que perturbara o "desvirtuara" las condiciones de "paz y armonía" casi ontológicas de la nación argentina.

Respecto de la "salud pública", los patrones "normalidad-anormalidad" tenían dos aristas. Por un lado había que corregir la "monstruosa" distribución poblacional que concentraba en Buenos Aires el mayor número de inmigrantes, pero también de recursos, de poder y, consecuentemente, de las protestas contra ese poder. Lo rural, el campo, la colonización, la llegada de agricultores o campesinos, aunque analfabetos, de los ámbitos rurales, contribuiría a la "armonía" social. El otro peligro de la "salud pública" era más literal: la extrema libertad para entrar al país lo había inficionado de locos, delincuentes y extraviados. Leopoldo Lugones advertía al respecto:

[442] Ayarragaray, Lucas, "Inmigración y Maximalismo", en: *Cuestiones y Problemas Argentinos Contemporáneos*, Lajuane & Cía Editores, Buenos Aires, 1926, p. 67.

> "Esa misma liberalidad nos ha plagado de locos, baldados y delincuentes extranjeros cuya devolución a sus relativas procedencias constituye un caso urgente de salud pública [...]. Para que se aprecie la gravedad del asunto, conviene saber que más del sesenta por ciento de los dementes recluidos en nuestros hospicios, está formado por extranjeros. El total nos presenta falsamente ante el mundo como uno de los países de peor salud mental."[443]

Otra cuestión era la selectividad étnica, que reactualizaba los discursos racistas precedentes. El inmigrante no debía provenir de razas "inferiores" sino iguales o mejores que las locales. Era éste un asunto que revestía la mayor gravedad para Ayarragaray, que advertía en tonos apocalípticos: "si no limpiamos y regulamos en lo sucesivo tal bodrio étnico, nuestra constitución será un misterio peligroso; nadie podrá sospechar, siquiera el engendro, quizás monstruoso que lanzaremos en la escena del mundo."[444]

La "inmigración negra o africana", si bien no deseable, no era un peligro. No ocurría lo mismo con la "raza amarilla", "que empieza paulatinamente a invadirnos buscando mercados y bienestar". "Ya el individuo negro que encastó con el blanco, el indio y los mestizos, modeló los monstruos híbridos, el mulato y el zambo. ¡Imaginad un zambo semiamarillo [...]!"[445] A la xenofobia hacia el extranjero, hacia el "distinto", se sumaba cierta paranoia por la posible "invasión" de chinos y japoneses, sobre todo en el contexto de las nuevas leyes restrictivas norteamericanas.

Para Ayarragaray (como para la mayoría) la inmigración en la "joven" América debía ser blanca. Modifica la frase de Sáenz Peña: "América para la humanidad" y proclamaba "América para la Humanidad blanca. Nadie discutirá que este Continente deberá ser blanco y cristiano, jamás amarillo y budista."[446] Y si alguna duda cabía, vuelve sobre mestizajes y cruzas de la "solución vacuna", sin eufemismo alguno:

> "Dentro de una política de preservación y refinamiento de la población presente y futura debiéramos preocuparnos de importar valores antropológicos, de razas superiores y similares con la nuestra. En este país de criadores y mestizadores eximios semejante política debiera ser acogida con decisivas simpatías."[447]

[443] Lugones, Leopoldo, "Los errores del liberalismo", en: *La Grande Argentina*, Huemul, Buenos Aires, 1962, pp. 179-180. [Primera edición: 1930].
[444] Ayarragaray, Lucas, "Política inmigratoria", en: *Cuestiones y Problemas Argentinos Contemporáneos*, Lajuane & Cía Editores, Buenos Aires, 1926, p. 246.
[445] Ayarragaray, Lucas, "Inmigración y Maximalismo...", p. 64.
[446] Ayarragaray, Lucas, "Política inmigratoria...", p. 248.
[447] Ayarragaray, Lucas, "Inmigración y Maximalismo..." p. 67.

Coincidimos con Etienne Balibar en su deconstrucción de la metáfora racial: "[l]a noción de raza se libera de sus connotaciones históricas y teológicas para entrar en el campo de las equivalencias entre sociología, psicología, biología imaginaria y patología del 'cuerpo social' precisamente con la 'raza de los obreros'. Podemos reconocer aquí los temas obsesivos de la literatura policíaca, médica, filantrópica, es decir, [...] se condensan en un mismo discurso los aspectos típicos de todos los procedimientos de racificación de un grupo social [...]: o los obreros constituyen en sí una raza degenerada, o su presencia y su contacto, es decir, la condición obrera, constituye un fermento de degeneración para la 'raza' de los ciudadanos, de los nacionales. A través de estos temas se construye la ecuación imaginaria de las 'clases laboriosas' y las 'clases peligrosas'."[448]

Entre las "clases peligrosas" inmigrantes, estaban los rusos. Como señala Lvovich,[449] en el caso de los rusos, la prevención resultaba más ideológica que étnica, ya que se consideraba a los rusos intoxicados por "virus del bolchevismo"; sin embargo, la otredad ideológica no deja de ser explicada por factores "mentales", "étnicos" o culturales. En ese sentido, la respuesta de Horacio Béccar Varela en la encuesta del Museo Social es sintomática:

> "la población de Rusia pasa por un período de extraño extravío. Allí ha sido tan violenta la sacudida para el cambio de régimen, que es innegable que el cerebro de los que fueron súbditos de Nicolás puede considerarse enfermo. Es algo como una locura colectiva de la que conviene precaverse. Excluyo a los agricultores y prefiero a los iletrados, porque el agricultor perdido en las campañas, es un peligro mucho menor, y el iletrado en Rusia, es un ser incontaminado y que fácilmente se adaptará a nuestro ambiente de libertad y orden."[450]

Los inmigrantes de origen ruso, según Ayarragaray, son objetados por no pertenecer a la "civilización occidental". Rusia es un país "semi-asiático y semi-europeo, cuyas modalidades de civilización y revolucionarias, no podrán adaptarse al mundo Occidental. Ese monstruo informe jamás fue penetrado por la *romanidad* [...]. Sus plebes urbanas y campesinas, son hordas sedentarias, analfabetas y fanáticas, y podrían barbarizar el mundo, pero no civilizarle."[451]

[448] Balibar, Etienne, "El 'racismo de clase'", en: Wallerstein, I. y Balibar, E., *Raza, Nación y Clase*, IEPALA, Madrid, 1988, pp. 320-321.
[449] Lvovich, Daniel, *op. cit.*, p. 149.
[450] Respuesta de Horacio Béccar Varela, en: "La inmigración...". Citado por Lvovich, *op. cit.*, Cap. IV.
[451] Ayarragaray, Lucas, "Inmigración y Maximalismo.", p. 74.

Ese "otro" étnico, social y cultural, se vuelve más extranjero cuando protesta y esgrime la lucha de clases, ya que una de las cualidades inherentes de la sociedad argentina, para estos ensayistas, es la ausencia de lucha de clases, incluso de clases sociales. Ayarragaray parte de un supuesto teológico, en su versión secularizada y naturalista: "No hay, no hubo ni habrá sociedad sin miserables."[452] Sin embargo hay situaciones históricas y sociales que explican el conflicto social, las que no se verifican en el país y son decididamente "extrañas":

> "las tendencias maximalistas son entre nosotros contrarias a las bases históricas y constitucionales de la nación. En nuestro medio no puede haber disidencias inconciliables ni reivindicaciones exóticas, porque no existen clases ni castas, ni resabios feudales ni prejuicios de razas, ni religiosos, ni problemas acumulados y complicados por dos mil años de historia, porque, en definitiva, aquí faltan brazos y sobran tierras, mientras en el viejo mundo, sobran brazos y faltan tierras."[453]

Si "civilización o barbarie" expresaba las contradicciones de la modernización decimonónica, su inversión no es menos irreductible, es decir, cambia el sentido de los pares pero no el carácter excluyente. El "otro" –esta vez inmigrante– es un nuevo bárbaro. El problema residía en que no podía soslayarse su importancia económica y productiva en ese mismo proceso modernizador. Tampoco el grado de responsabilidad que les cabía a las elites dirigentes en el diseño de la modernización del país. Lo que pocos estaban dispuestos a admitir es el carácter clasista de un conflicto que adquiere todas las cualidades de la protesta moderna (la huelga, la manifestación en las calles, el boicot). De allí que no sea diáfano el pasaje de la "cuestión inmigrante" a la "cuestión social" y sean frecuentes los deslizamientos entre una y otra. De Rojas a Lugones y al radicalismo argentino, la insistencia sobre la ausencia de lucha de clases en una sociedad abierta y "joven" como la argentina, no deja de ocultar la verdadera preocupación sobre los carriles que va tomando la protesta social:

> "La idea de clase es, por otra parte, ajena a los países republicanos de América. Constituye una importación del socialismo [...]. En los Estados Unidos, como en la República Argentina, no hay clases. *Todos somos pueblo*. No hay más que aptitudes personales para prosperar, mediante el único sistema conocido, que es la apropiación y conservación de la riqueza, llamada capital."[454]

[452] *Ibidem*.

[453] *Idem*, p. 83.

[454] Lugones, Leopoldo, "El deber de potencia", en: *La Patria Fuerte*, p. 67. El énfasis es nuestro. En la misma dirección piensa el diputado radical Francisco Beiró: "Tampoco

Delincuente, agitador, expatriado, comunista o anárquico, son aquellos extranjeros e inasimilables a los verdaderos cánones de la nación. Esas ideas extranjeras eran menos extranjeras que otras, que se hacían más "nacionales" si contribuían al orden, por ejemplo, la implantación de la pena de muerte:

> "La infiltración de ideologías contra la pena de muerte fue favorecida entre nosotros por una sensiblería colectiva [...] Los individuos que son incapaces de adaptarse a la organización social existente deben ser eliminados porque la sociedad no puede estar a merced de las fieras sueltas [...]. La legislación no debiera organizar la justicia teniendo presente ante todo los intereses de los delincuentes con preferencia a los de sus víctimas. Es obra santa ajusticiar a los asesinos y salteadores. En países que se me antoja algo más civilizados que nosotros, Inglaterra, Alemania, Francia, Italia, etc., la pena de muerte está en vigencia."[455]

El "afuera" y el "adentro", lo "extranjero" y lo "nacional", lo "civilizado" y lo "bárbaro" eran, pues, categorías bastante móviles, que adquirían perímetros más diáfanos en las fronteras sociales que en las fronteras nacionales.

Inversión de la barbarie. Síntesis y crisoles

El resquebrajamiento del consenso liberal habilitó a los intelectuales de los años veinte a pensar alternativas, "etnicidades ficticias"[456] en la producción de un "nosotros" por encima de las diferencias. Si las pertenencias sociales, clasistas, étnicas, culturales, eran difíciles de reducir a la "unidad", las temporalidades, el pasado, la historia, parecían un recurso apropiado para la asimilación de esas heterogeneidades.

Contra la *tabula rasa,* ese "vacío" de historia del consenso liberal se alzó el discurso del primer nacionalismo argentino. "El nuevo naciona-

admitimos nuestras diferencias de clase; no aceptamos que las haya en la República Argentina [...]. No desconocemos que hay conflicto entre el capital y el trabajo, pero no aceptamos que haya una clase proletaria y una clase capitalista. Si el 95% de los argentinos descendemos de lo que se llama en Europa la clase proletaria. No conviene tampoco introducir en la nueva América, donde se alzan ideales de solidaridad humana, este sentimiento de o por diferencias de raza, religión o clase." Discurso pronunciado por Francisco Beiró en la Cámara de Diputados (1919), citado por Rock, David, *El radicalismo argentino (1890-1930)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977, p. 131.

[455] Ayarragaray, Lucas, "La pena de muerte", en: *Cuestiones y Problemas Argentinos Contemporáneos*, Lajuane & Cía Editores, Buenos Aires, 1926, pp. 164-165.

[456] Sobre el concepto de "etnicidad ficticia", véase: Balibar, E., "La forma nación: historia e ideología", en: Balibar, E. y Wallerstein, I., *op. cit.*, pp. 134-163.

lismo, [...] reflejaba el agotamiento definitivo de ese progresismo liberal que se proponía –utilizando entre otros instrumentos la inmigración masiva– construir una nación contra su pasado más bien que a partir de él. La nación no se plasmará ya como tal realizando mejor que otras ciertos ideales cuya validez universal se postula: el imperativo de cohesión nacional tiene ahora decidida prioridad sobre los principios en torno de los cuales han de darse las condiciones ideológicas que expresen esa cohesión."[457]

En la construcción de densidad temporal Ricardo Rojas piensa la "argentinidad", enhebrada en la trama del pasado. Reescribe la historia, reivindicando un indianismo que salvara el "doble extravío" de los orígenes argentinos: "por lo que tenía de americano, creyó necesario el antihispanismo y por lo que tenía de español, juzgó menester el antiindianismo."[458]

Entre crisoles, alambiques y matraces, este alquimista de la síntesis quiere llegar a la argentinidad por el camino de la reconciliación entre el pasado y el futuro, entre lo rural y lo urbano, entre lo singular y lo universal. De allí que exprese: "dentro de ese *crisol*, esos fundantes han sido: *el indio*, común a todo el continente, y el *español*, creador de la primera estructura europea de las ciudades de América."[459]

Rojas edifica una genealogía histórica inclusiva y omnívora. Todas las precedencias son invocadas para conjurar los peligros de la disolución, como si el volumen histórico actuara de contrapeso al "cosmopolitismo" y la fuga. Y en esta incorporación no deja antecedente alguno de lado. Por ejemplo, un núcleo siempre conflictivo para la asimilación (social o simbólica) en las sociedades latinoamericanas ha sido la inmigración forzada de origen africano. Es interesante en este punto advertir que, frente a las representaciones "oficiales" que insistían en la absoluta "blanquitud" de la nación argentina, Rojas intenta, aun subordinadamente, incorporarla como tema. Para Rojas, "los negros puros se cuentan como casos excepcionales" y su "sangre se halla hoy desvanecida". Pero rescata su contribución en las luchas políticas del siglo XIX, además de algunas sobrevivencias en "alguna costumbre como el *candombe*, alguna palabra como *batuque*, alguna danza como el *tango*". Pero no dejan huellas en instituciones, costumbres o ideas. "La Argentina, como el Uruguay, que

[457] Halperin Donghi, Tulio, "¿Para qué la inmigración?", en: *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987, pp. 228-229.
[458] Rojas, Ricardo, *Blasón...*, p. 94.
[459] Rojas, Ricardo, *Historia de la Literatura argentina. Ensayo Filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, Losada, Buenos Aires, 1948, Tomo I, p. 102.

formó parte de ella, es uno de los países menos africanizados del continente."[460]

La sección áurea de su argumento es la consideración del gaucho como figura-emblema de una continuidad, más pensada para saldar cuentas con el pasado que mirando hacia el futuro. Creemos que esta reivindicación del gaucho por parte de Rojas es cauta, comparada con algunos de sus contemporáneos. Sobre todo en Argentina, donde la tensión rural-urbano, va a ser un carril de discusión entre aquéllos que, sin renegar de los beneficios de la modernidad, no se resignan a la pérdida de las certezas de una tradición que construyen explícitamente. Por ejemplo, Manuel Gálvez necesita recurrir a la diferenciación entre "cultura" y "civilización", para salvar este tópico.[461] La ciudad es ruptura y corrupción, frente a las provincias del interior que son el último refugio de la argentinidad en estado puro.[462] Y en este punto, Rojas está de acuerdo con Gálvez[463] y con Lugones, para quien:

> "la legislación obrerista ha desarrollado fuertemente el urbanismo: otra calamidad para una república agraria como la nuestra. Así, se retiene en las ciudades una parte considerable de la inmigración, bajo las formas estériles de la burocracia y el servicio doméstico... El obrerismo es en realidad corrupción, iniquidad y desorden."[464]

La educación es una vía para la incorporación de los valores nacionales, pero para ello, Rojas consideraba que se debía superar la educación liberal y ahistórica vigente. Sin embargo, advierte casi proféticamente sobre "actitudes dogmáticas de moralizadores que conviertan al nacionalismo argentino *en regresión a la bota de potro, hostilidad a lo extranjero o simple patriotería litúrgica.*"[465]

[460] Rojas, R., *Historia...*, p. 94.

[461] "En Buenos Aires hay civilización pero no cultura. Estos términos indican cosas desemejantes. La cultura poco tiene que ver con los cereales y los frigoríficos y deriva de necesidades espirituales y no materiales". Gálvez, M., *El diario de Gabriel Quiroga...*, p. 71.

[462] Vaya un ejemplo: "El alma nacional, refugiada en las provincias, se defiende desesperadamente contra el cosmopolitismo de Buenos Aires. De ello tal vez resulte este bien inapreciable: la salvación de la nacionalidad." Gálvez, M., *op. cit.*, pp. 138-9. El énfasis es nuestro: nuevamente aquí la idea de "salvación" está presente.

[463] "Buenos Aires, a fuerza de progresar parece ya un transatlántico, mientras que Jujuy conserva la sociedad hispanoindígena, de suerte que hasta el país mismo se ha escindido espiritualmente con grave peligro para la nacionalidad". Rojas, R., *Eurindia. (Ensayo de estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas)*, Librería "La Facultad", Juan Roldán y Cía, Buenos Aires, 1924, Cap. XV, p. 165.

[464] Lugones, Leopoldo, "El escollo", en: *La grande Argentina*, Huemul, Buenos Aires, 1962, p. 89. [Primera edición: 1930].

[465] Rojas, Ricardo, "La restauración nacionalista", en: *Obras de Ricardo Rojas*, Juan Roldán, 1912, pp. 198-199. El énfasis es nuestro.

El gaucho como ícono de la nacionalidad también expresa la ruptura antes aludida. El gaucho había sido ese mestizo "híbrido", levantisco e irredento. Por caso: Juan Moreira era –para Gálvez– la representación de las tendencias agresivas, la afición a la guapeza; el "moreirismo" expresa "nuestro espíritu faccioso, nuestro culto al coraje y nuestra manía revolucionaria."[466] Para Ingenieros, era "un amoral congénito, es decir, un delincuente nato con las características impresas por el ambiente gaucho."[467] El primer nacionalismo argentino comenzó a ver en esa figura mestiza más virtudes que defectos, virtudes resignificadas frente a la nueva barbarie.

Para el escritor tucumano-santiageño el gaucho encarna un principio sintético de la argentinidad.[468] Esa argentinidad está determinada "por el sentimiento del medio geográfico (o sea, la virtud del indio); por el sentimiento del idioma castellano (o sea, la virtud del castellano colonizador); y el sentimiento de la libertad individual, que fue una alianza entre el instinto salvaje del hombre primitivo y del conquistador en el desierto.[469]

La idea de una "arcadia" rural, de un "interior" depositario de las virtudes "épicas" de la nación, no deja de evidenciar los temores que despierta una modernización centrífuga que tiene su expresión más aca-

[466] Gálvez, Manuel, *Diario de Gabriel Quiroga*, Antonio Moen Editores, Buenos Aires, 1910, p. 225.

[467] Citado por: Terán, O., *José Ingenieros. Antimperialismo y Nación*, Siglo XXI, México, 1979, p. 64. Esas valoraciones no parecen coincidir con la trascendencia y difusión del Juan Moreira de Ricardo Gutiérrez entre las clases populares, para las que Martín Fierro más bien venía a complementar al Juan Moreira de Gutiérrez. "Juan Moreira sumaba [...] muchos elementos a su favor para marcar el tono y las tendencias de una literatura de consumo popular. Surgía de la propia matriz del periodismo, institución a la que la mayoría de sus lectores reconocía como la institución tutelar de la cultura impresa. Contaba una historia excitante, sólida, emocional, en la que sucesivamente podían canalizarse la pura voluntad de entretenimiento, la sublimación de todas las humillaciones sufridas y el designio de secretas rebeldías. Incluía esa historia en un espacio poblado por la imaginería criollista que oficiaba como una antena sensible a la nostalgia por un mundo que se extinguía, pero también como paisaje ritual a las sustancias configuradoras atribuidas a ese mundo." Prieto, Adolfo, *El discurso criollista en la formación de la Argentina Moderna*, Sudamericana, Buenos Aires, 1988, p. 99.

[468] Rojas, R., "Los gauchescos", en: *Historia...*, Tomo I , pp.104-5.

[469] *Ibidem.* Esta idea de "democracia bárbara", "anterior a toda doctrina", que aparece tímidamente a comienzos de siglo, tendrá muchísimo para decir en distintos períodos de la historia argentina, sobre todo a través de las recreaciones historiográficas del revisionismo histórico, de un fuerte contenido antiliberal (pues es el liberalismo y sus representaciones la doctrina a la que se refiere) y esencialista.

bada en la ciudad de Buenos Aires. Las cualidades de la civilización y la cultura (las ideas, la filosofía, las letras) antes indisociablemente ligadas a lo urbano, van deslizándose imaginariamente a lo rural, tanto más después de la Guerra y el avance de la protesta obrera. Por ejemplo, Manuel Carlés (máximo dirigente de la Liga Patriótica Argentina), afirma: "considero que la gente de campo, sanos de cuerpo, limpios de alma, vigorosos de músculo y claros de mente, son los verdaderos filósofos de nuestro país."[470]

Como "todo lo sólido se desvanece en el aire", los nacionalistas argentinos –con sus matices– apelaron al peso de un pasado que reescriben conscientemente. Para Rojas, "el cosmopolitismo y el individualismo" (dos cimientos de la modernidad) son un "retardo para la civilización", en tanto rompen con el organicismo de las sociedades tradicionales. Si lo que es recusada es la atomización de la comunidad, paso conceptual y filosófico previo a la conformación de la "sociedad", como pacto entre "individuos", no es difícil colegir con cuánta sospecha y temor es visto el camino que está tomando la sociedad argentina y su sistema político. Esta espiritualización, también aparece como el contrapeso de la "crisis" de los valores sociales y morales: "materialismo", "pragmatismo", "utilitarismo", valores asociados a la "razón instrumental" de la modernidad y a valores del orden capitalista, son críticas frecuentes que si bien impregnan a toda la sociedad "de mercachifles y agiotistas" que decepcionaba a Joaquín V. González, se adjudica en mayor medida a los inmigrantes. De allí que no sea sólo el concepto de ciudadanía política lo que funda o reproduce la nación, sino unos rasgos previos, tradicionales, esencialistas, sobre los que la primera generación nacionalista argentina no cejará de insistir.

La nación parece amenazada entre el peligro de las muchedumbres y el del número. Las "indiferenciadas" muchedumbres, las "turbas", la "plebe", fueron temas muy frecuentados hacia comienzos de siglo. Después de la guerra y ante el avance efectivo de la electoralización, el "problema del número" se impone. Y las razones son quizás más profundas que la insistencia de los ciudadanos de votar una y otra vez al radicalismo. También pesa lo que señala Lefort sobre el impacto ideológico y simbólico del sufragio universal en la Europa del siglo XIX: "La idea del número

[470] Carlés, Manuel, "Sesión de apertura del Tercer Congreso de Trabajadores, auspiciado por la Liga Patriótica Argentina", 1922, en: Ospital, María Silvia, *Inmigración y nacionalismo: la Liga Patriótica Argentina y la Asociación del Trabajo (1910-1930)*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p. 133.

como tal se opone a la idea de la sustancia de la sociedad. El número quiebra la unidad, destruye la identidad."[471]

Sin embargo, los matices se imponen en el momento de la búsqueda de las formas de inclusión y exclusión. Por ejemplo, Ricardo Rojas no descarta ninguna de las vías inclusivas y homogeneizadoras: la educación formal, la "pedagogía de las estatuas" en el espacio público, y –más una excepción que una regla entre los intelectuales que tratamos– el sufragio universal masculino (que por razones distintas recusaban tanto Lugones como Ingenieros). Incluso llega al límite de la tolerancia de las elites políticas e intelectuales de la época: la participación de los estudiantes en el gobierno de la Universidad (que aceptaba Ingenieros pero no Lugones).[472] Sin embargo, ni la ley del número ni el conflicto de clases representa y simboliza a la nación argentina. Para Rojas, existen unas esencias "espirituales" y "sensibles", casi irreductibles, que es preciso reforzar pero que en ningún momento se ponen en tela de juicio.

A Esta hermenéutica culturalista, podía sumarse el señalamiento del "exotismo" (en palabras de Rojas) de las ideologías contestatarias y de los agitadores de la protesta obrera. "Existía, entonces, la posibilidad de realizar una culturalización de la 'cuestión social', esto es, de señalar la exterioridad cultural del obrero inmigrante, indicar sus rasgos exóticos (lengua/costumbres/ideología), para apelar en fin a un principio de unidad espiritual necesario para conjurar la sociedad 'cosmopolita'."[473]

* * *

Incluir, excluir, centralizar, homogeneizar, han sido las formas a las que apeló el nacionalismo occidental para crear la nación moderna. La

[471] Lefort, C., *The political forms of Modern Society*, Cambridge , Cambridge University Press, 1986, p. 303. Citado por: Bahba, Homi, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 197.

[472] "El período de los rectorados patriarcales ha concluido, y deseamos que concluya también el de los rectorados electores, pues el rector debe ser no un condotiero electoral, sino el desinteresado jerarca de toda la institución. No tenemos por qué negar, que desde hace diez años la Universidad Argentina se halla en un ciclo de verdadera revolución, que no sabemos cuándo terminará. Lo que se llama 'la reforma universitaria' es eso, en su sentido histórico más íntimo. Que el voto de los estudiantes da lugar a abusos, bien lo sabemos, pero también lo daba en otro tiempo el voto exclusivo de los profesores. Hoy tenemos más inquietud, más contralor, más libertad y eso da publicidad a nuestros vicios y a nuestros errores." Discurso pronunciado por el Rector Ricardo Rojas en la transmisión del rectorado de la UBA, en: *Discursos del Rector*, Universidad de Buenos Aires, 1930.

[473] Svampa, Maristella, *El dilema argentino: Civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1994, p. 132.

nación aspira a hacer del plural una unidad. En América Latina, el proceso de incorporación de los "otros" fue complejo ya que las otredades eran de distinta entidad: étnicas, culturales, religiosas, sociales, regionales; el recurso de la ciudadanización insuficiente para absorberlas y, en la mayoría de los casos, decididamente incompleto o muy recortado en esta década.

Las soluciones propuestas, el tenor y profusión de la polémica acerca de la "cuestión social", muestran claramente que ésa era la preocupación que animaba los debates sobre la nación, su definición y su significado. Los "otros" de la nación eran así interpelados/incorporados a través de distintas categorías: "pueblo", "organismo", mucho menos "ciudadanía", y muy frecuentemente, la idea de crisol o de *mestizaje espiritual*, en sus diversas variantes. La metáfora del "mestizaje espiritual" es recurrente en los discursos intelectuales de los años veinte: Belaúnde con su "síntesis viviente", Vasconcelos con su "Raza Cósmica", *Genius Loci* para Rojas o "clases medias" para Molina Enríquez. Un movimiento de "asimilacionistas" más inclusivo (en el tiempo y en el espacio sociales) con una conclusión "sintética" y tranquilizadoramente culturalista o espiritualista (ya no somática como la generación anterior) que contrapesa, sutura y de alguna manera "maquilla" la real o potencial conflictividad social. Por eso la categoría "pueblo" pasa a ser cada vez más complementaria de la "nación", mucho más que "ciudadano". La categoría "pueblo" representa un perímetro englobador "entre los poderes totalizantes de lo social como comunidad homogénea consensual y las fuerzas que significan la interpelación a intereses e identidades contenciosas y desiguales de la población."[474]

Otra forma funcional y complementaria de definir el pueblo y la nación era la contraposición con un "otro", esta vez, externo.

[474] Bahba, Homi, "Diseminación", en: *El lugar de la Cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 182.

Antimperialismo, latinoamericanismo y nación

Sumario: Panamérica. Ariel y Calibán. David y Goliat. *Contra el imperialismo yanqui.* Una estrategia política continental: un partido Indoamericano. *Punto de vista antimperialista.* La Cuestión del Nombre: De *Nuestra América* a *América Latina. Indoamérica.*

Las fronteras culturales y económicas de América Latina también se recortaron frente a un "otro" externo. Más concretamente, frente o contra la dominación imperialista. Consideramos que en la década de 1920 el antimperialismo cruzó el pensamiento político-social latinoamericano instalando uno de los rasgo más significativos y fundacionales de la reflexión regional en el siglo XX. Si bien pueden rastrearse antecedentes, en esta década el antimperialismo se construyó como un objeto teórico y político, a la luz de la expansión norteamericana en la región. El pensamiento antimperialista de la primera posguerra delineó un perímetro inclusivo a escala regional y señaló destinos y estrategias comunes para "Indoamérica" (y la cuestión del nombre es indicativa de nuevas búsquedas). Autonomía, autodeterminación, soberanía, independencia, son conceptos que se reforzaron frente a los desafíos de un "afuera" imperial. Temas como el "patriotismo", el "nacionalismo", la "nación", son analizados a partir de la dependencia política en clara ruptura con las generaciones precedentes. Por otra parte, el antimperialismo de los años veinte llevó a resituar América Latina en el concierto mundial, a partir de referencias "extraeuropeas". Finalmente, el componente antimperialista de las ideologías políticas generó estrategias de poder de carácter movimientista, frentista y aliancista que también tienen un carácter fundacional y cobraron –en los años treinta y cuarenta– una importancia decisiva en las formas de hacer política, sobre todo, en las experiencias populistas.

Panamérica

El cambio de siglo y la afirmación del fenómeno imperialista a escala mundial coincidió con unos Estados Unidos que habían completado su proceso de consolidación estatal, un desarrollo industrial acelerado y sostenido (hacia 1880, EEUU alcanzaban la producción industrial de Gran Bretaña y para 1894 la había sobrepasado) que se traducía en una inocultable vocación de liderazgo continental, proceso que se profundizó después de la primera Guerra Mundial. La forma que asumió su dominación en la región fueron las fuertes inversiones en la producción, proceso de extroversión de los recursos productivos de muchos países latinoamericanos (desplazados del control nacional de sus estructuras económicas) y el control de esos enclaves, desde el punto de vista económico y en ciertos casos, político-militar. Esto generó una reacción política e ideológica que puso en el centro el problema del imperialismo y el carácter dependiente de estas sociedades. La contracara (y el contrapeso) de ese antimperialismo fue el señalamiento de la comunidad de destinos de América Latina, que contribuyó a reforzar rasgos de cohesión identitaria.

Esta corriente de ideas reconoce entre sus precursores algunas prédicas individuales, bisagras entre los dos siglos, de no poca importancia. Los contextos tienen que ver tanto con la Guerra del 98 (que llevó a algunos a adscribir a una "latinidad" que pretendía saltear la herencia de España y a otros a reforzar la Hispanidad) como con la reacción frente a los Estados Unidos que diseñaron una política exterior hacia América Latina, animada por la pretensión rectora del "Destino Manifiesto".

Si la participación de EEUU en la guerra de 1898, "al lado" de Cuba, producía juicios ambivalentes, la inmediata anexión de Puerto Rico, el llamado a la Primera Conferencia Panamericana, su protagonismo tutelar frente al bloqueo de Inglaterra, Alemania e Italia en Venezuela en 1902,[475] la enmienda Platt en la Constitución de Cuba, la secesión de Panamá, jalonaban evidencias de una dominación que comienza a ser denunciada y resistida. El puertorriqueño José María Hostos [1839-1903], confesando su admiración por los EEUU, señalaba sus "tendencias absorbentes" demostradas en la guerra contra México, el anexionismo de su terri-

[475] Lo que llevó al canciller argentino a proponer la posteriormente llamada "Doctrina Drago" que establecía la ilegitimidad de la apelación a la fuerza militar en caso de deudas. Por su parte EEUU establecía, unilateralmente, el llamado "Corolario Roosevelt" a la doctrina Monroe, que postulaba la intervención de los EEUU frente al desorden financiero de los países latinoamericanos.

torio y las, por entonces, sólo tentativas de dominio sobre Santo Domingo: "No es bueno, es malo que una gran democracia, como la que ejemplarmente impera en Estados Unidos, no tenga otros ideales de vida interior y exterior que su ocupación de todo el continente del Norte, desde Behring hasta el Istmo, éste y el archipiélago incluidos."[476] En 1898 Hostos denunciaba la sujeción violenta de Puerto Rico a una dominación "que, por salvadora que sea, para nada ha contado con Puerto Rico". Esa guerra que había comenzado como una guerra anticolonial, se había transformado en guerra de conquista para Puerto Rico y Filipinas, y en otro sentido, para Cuba.

La Conferencia Internacional Americana –que sesionó entre octubre de 1889 y abril de 1890– coronaba los esfuerzos de casi diez años de gestiones diplomáticas norteamericanas para reunir, bajo su égida, a los países de la región. La convocatoria fue llevada adelante con gran ímpetu por el secretario de Estado James Blaine. Surgía así el "panamericanismo". El nombre, al parecer producto de un bautismo periodístico (el mismo Martí apuntaba "Congreso que aquí llaman de Pan América"), remedaba los "panismos", movimientos ideológicos del siglo XIX europeo tendientes a agrupar países o comunidades vinculadas por afinidades lingüísticas, étnicas o culturales (pangermanismo, panlatinismo, paneslavismo). La ideología del "Destino Manifiesto" norteamericano divulgaba la convicción de que hay naciones que poseen una misión histórica para las cuales la expansión no sólo es natural e irresistible sino también deseable y 'legítima', sobre todo si la consolidación del desarrollo industrial empujaba a la búsqueda de mercados, fuentes de inversión y reproducción del capital.

La emblemática frase "Nuestra América", es apropiada por el mismo secretario de Estado norteamericano James Blaine.[477] La convocatoria a la Primera Conferencia Panamericana tuvo la intención de neutralizar la influencia política y económica europea (sobre todo inglesa) en el "subcontinente". Si "panlatinismo" sintetiza la oposición sajón-latino (planteada desde el expansionismo francés), el panamericanismo instala la oposición "América" ("Pan-América")/ Europa, bajo la hegemonía de los

[476] Hostos, Eugenio María, "En el Istmo", citado por Rojas Mix, *Los cien nombres de América*, Lumen, Barcelona, 1991, p. 123.

[477] "Aniquilemos en nuestro hemisfério el horror monstruoso de la guerra [...] dejemos a la Europa [...] que prosigan contemplando esas escenas [...] pero no permitamos más que ellas se continúen en Nuestra América". James Blaine. Citado por: Soler, Ricaurte, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, Siglo XXI, México, 1986, p. 201. El énfasis es nuestro.

EEUU. La primera oposición esgrimía la unidad en función de una tradición cultural lingüística y religiosa común (no exenta de pretensiones de conquista, como en el caso de la invasión francesa a México), el panamericanismo, en cambio, se asentaba en un criterio geográfico, de pertenencia hemisférica, a la que se sumaban razones de índole estratégica y geopolítica con componentes "novomundistas" que no dejan de esconder la unilateralidad de la convocatoria y sus objetivos más precisos. Blaine lo expresaba en la sesión inaugural de la Primera Conferencia:

> "Toda la superficie territorial de las naciones aquí representadas alcanza 12.000.000 de millas cuadradas; que es más de trece veces el área de toda Europa [...] y si consideramos sus fuerzas productivas [...] ellas guardan una proporción aún mayor respecto a las del mundo entero. Estos grandes territorios hoy encierran aproximadamente 120.000.000 de habitantes."[478]

Esta definición, por enumeración cuantitativa, de la "identidad panamericana" evidenciaba claramente las implicancias de "solidaridad y cooperación" que animaba el accionar del Departamento de Estado. Pocos años después se producían las intervenciones directas a Santo Domingo y Cuba. Esa suerte de *zollverein* (unión aduanera, unión monetaria y un banco interamericano) era la propuesta de la delegación oficial norteamericana, política de "cooperación" que no prosperó sino hasta las redefiniciones de la segunda posguerra.[479] El solo recorrido de las sedes de las Conferencias hasta 1930 muestra la intencionalidad y las prioridades de la política exterior norteamericana (México/1901; Brasil/1906; Argentina/1910; Chile/1923; Cuba/1928). Los magros resultados de todas las reuniones evidencian –aun tratándose de las delegaciones oficiales de los estados "capturados" por las oligarquías latinoamericanas– una profunda desconfianza hacia el país del norte. Y esto se explica no solamente por el carácter "artificial" y "forzado" de las convocatorias sino –sobre todo– porque esconde una estrecha alineación de las economías latinoamericanas respecto de Europa, bajo la hegemonía británica, por lo menos hasta la Primera Guerra Mundial.

[478] Blaine, James, "Actas y Documentos de la Primera Conferencia Internacional Americana, 1890, Tomo 1, p. 105. Citado por: Ramirez Novoa, E., *La farsa del panamericanismo y la unidad indoamericana*, Prólogo del Dr. Juan Arévalo, Ed. Indoamericana, Buenos Aires, 1955, p. 31.

[479] Para las relaciones entre "panamericanismo" y "latinoamericanismo", véanse los trabajos de Ardao, Arturo. Entre ellos: "Panamericanismo y Latinoamericanismo", en: Zea, Leopoldo (comp.), *América Latina en sus ideas*, Siglo XXI, México 1986, pp. 157-171. O bien: *Nuestra América Latina*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1986, sobre todo pp. 64-76.

José Martí comentó la Primera Conferencia Panamericana para el diario *La Nación* de Buenos Aires. Desde sus páginas, alertaba sobre la decisiva importancia de la misma y su pretensión fundacional:

> "Jamás hubo en América, de la independencia para acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa y cerrar tratos con el resto del mundo. De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, las causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que *ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia.*"[480]

La advertencia martiana se realizaba "desde las entrañas del monstruo", donde vivió quince años (entre 1881 y 1895), siendo su agudo retratista. Muchos han comparado, *Escenas Norteamericanas*, de Martí con la obra de Tocqueville: en ambos casos una mezcla de inicial fascinación y de preocupación por esa sociedad vigorosa y "aislacionista", artífice de su propio destino, los mueve a penetrantes observaciones y comentarios para sus respectivas realidades.[481] No es de subestimar la perspectiva de esa experiencia norteamericana (una perspectiva de exiliado), en la construcción de su latinoamericanismo.

También Martí, en principio, habla desde el territorio de las ideas dominantes de una época de tránsito. No elige de ese archivo las "raciologías" que comenzaban a imponerse por entonces, pero comparte con sus contemporáneos las preocupaciones sobre el curso de la modernidad latinoamericana. Utilitarismo, materialismo y pragmatismo son valores que lo inquietan, frente a los cuales opuso un imperativo moral y estético, que adelanta algunos núcleos temáticos del arielismo. Por ejemplo: la "máquina", emblema recurrente de la modernidad y la industrialización, es metaforizada en poemas y analizada en ensayos: "La vida en París es una góndola, en Roma, un carruaje dorado, en Madrid, un racimo de

[480] Martí, José, "El congreso de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias", Nueva York, 2 de noviembre de 1889, en: *Política de Nuestra América,* Siglo XXI, México, 1987, p. 152. El énfasis es nuestro.

[481] José Martí, a partir de 1881, escribió para una veintena de periódicos latinoamericanos. Algunos de ellos: *La Nación* de Buenos Aires, *El Partido Liberal* de México, *La Opinión Nacional* de Caracas, *La opinión Pública* de Montevideo. En Cuba, ya en campaña por la independencia, realizará casi íntegramente (y en forma anónima) el periódico *Patria.*

flores, en Nueva York, una locomotora de penacho humeante y entrañas encendidas."[482] Frente a esa modernización prometeica, Martí se deslumbra pero no se obnubila e invirtiendo los juicios de Alberdi y sobre todo de Sarmiento ("¡Seamos Estados Unidos!") subraya la ausencia de valores éticos imprescindibles para sostener ese progreso. Con gesto admonitorio para "los que imiten a este pueblo grandioso", refiere: "la vida sin razonable prosperidad, es amarga para el común de los mortales, pero es un cáncer sin los goces del espíritu. Lo grande amenaza lo esencial."[483] También critica los contenidos unilaterales del concepto de "civilización", otro tópico siempre asociado a las reflexiones sobre la modernidad y al modernismo latinoamericano.

Para el autor de los *Versos Sencillos,* la contradicción no es entre "civilización y barbarie" sino entre "falsa erudición y naturaleza". Martí asocia "civilizar" a "colonizar". La "civilización" es el pretexto con que el hombre europeo "tiene derecho natural a apoderarse de la tierra ajena perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea."[484]

La peligrosidad norteamericana no es producto de su "don profético" (como le ha sido adjudicado tantas veces por sus "hagiógrafos"), sino que deriva de una construcción a partir de su experiencia de observador y crítico. No hay en Martí esencialismos inmanentistas (se reconocía spenceriano). Recordemos que escribió páginas elogiosas y desprejuiciadas sobre el mismo James Blaine. En 1881, año en que Blaine hizo su primer intento de convocatoria al Congreso Panamericano, Martí lo consideraba "la sección honrada del Partido Republicano", una personalidad "en quien brilla luz de genio, quiere nación libre, tesoro puro, derecho asegurado" y lo retrata como un "hombre sensible, arrogante, honrado, bueno, casi grandioso."[485] No fueron muy duraderas estas ponderaciones. A la luz del curso que tomaba la Conferencia Panamericana refiere: "el republicano Blaine, quien [en la guerra del Pacífico] perturbaba y debilitaba a los vencidos, con promesas que no habría de cumplir o traían el veneno del interés, y a los vencedores les daba el derecho a desconocer una interven-

[482] Martí, José, "Nueva York", en: *La Nación,* Buenos Aires, 15 de agosto de 1884. Tomado de: *Obras Completas,* Ediciones La Habana, 1964, Tomo IX, p. 443.
[483] Martí, José, en: *La Nación,* Buenos Aires, 16 de julio de 1884. Tomado de: *Obras Completas,* Ediciones La Habana, 1964, Tomo X, p. 63.
[484] Martí, José, "Una distribución de diploma en un colegio de los Estados Unidos" (1883). Citado por: Fernández Retamar, Roberto, *Calibán y otros ensayos,* La Habana, 1979, p. 54.
[485] Soler, Ricaurte, *op. cit.*, p. 255.

ción que no tenía las defensas de la suya, y a la tacha de mercenaria unía la de invasora de los derechos americanos."[486]

Martí sumó a la denuncia la acción, como representante del Uruguay en la "Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América", apéndice de la Primera Conferencia Panamericana, reunida en marzo de 1891. La propuesta norteamericana era la acuñación de una moneda (patrón plata), el *Columbus*, de curso legal en toda América. Martí se opuso al proteccionismo norteamericano y abogó por la libertad de comercio y la multilateralidad para los países americanos (a los que, estando comprometidos comercialmente con Europa, no les convenía la adopción del patrón plata). Si bien la unificación monetaria no prosperó, Martí descubrió en sus relatos y argumentos tanto las intenciones del capital norteamericano cuanto las debilidades de los países latinoamericanos si no adoptaban una posición común, con conceptos de notable actualidad:

> "¿Conviene a Hispanoamérica la unión política y económica con los Estados Unidos? Quien dice unión económica, dice unión política. El pueblo que compra, manda. El pueblo que vende, sirve. Hay que equilibrar el comercio, para asegurar la libertad. El pueblo que quiere morir vende a un solo pueblo, y el quiere salvarse, vende a más de uno. El influjo excesivo de un país en el comercio de otro se convierte en influjo político."[487]

De manera realista y despojada de lirismo, teniendo en cuenta los lazos económicos de América Latina con Europa, se opuso a la moneda única prohijada por los EEUU:

> "Ni en los arreglos de moneda, que es el instrumento del comercio, puede un pueblo sano prescindir –por acatamiento a un país que no lo ayudó nunca, o lo ayuda por emulación y miedo de otro–, de las naciones que le anticipan el caudal necesario para sus empresas, que le obligan el cariño con su fe, que lo esperan en la crisis y le dan el modo para salir de ellas, que lo tratan a la par, sin desdén arrogante, y le compran sus frutos."[488]

La fundación del Partido Revolucionario Cubano y la guerra de la Independencia de Cuba retrotrajeron a Martí a los ideales bolivarianos y

[486] Martí, José, "El Congreso de Washington", Nueva York, 2 de noviembre de 1889, en *José Martí. Política de Nuestra América,* Siglo XXI, México, 1987, p. 156.
[487] Martí, José, "La Conferencia Monetaria de América", en: *Política de Nuestra América,* pp. 205-206.
[488] *Idem,* p. 208.

al primer pensamiento independentista. En 1891 apareció "Nuestra América", escrito programático del latinoamericanismo, en el que traza un gran arco que es a la vez continuidad y ruptura respecto del ideario de la emancipación. Martí apela a la tradición continentalista bolivariana, no sólo buscando arraigos y legitimidades, sino con un estricto sentido histórico y político. Enhebra la causa de la Independencia en Cuba y Puerto Rico a los destinos de América Latina, frente a esa otra dependencia que él advierte fatal. Para Martí, en esa ruptura se juega mucho más que la ya anacrónica relación colonial con España; erige esa causa en una causa latinoamericana e, incluso, en una causa para la humanidad, ya que "no es el destino de dos islas sino un mundo, lo que se debe equilibrar".

> "En el fiel de América están las Antillas, que serían, si esclavas, mero pontón de la guerra de una república imperial contra el mundo celoso y superior que se prepara ya a negarle el poder –mero fortín de la Roma americana–; y si libres –y dignas de serlo por el orden de la libertad equitativa y trabajadora– serían en el continente la garantía del equilibrio, de la independencia para la América española aún amenazada y la del honor para la gran república del Norte, que en el desarrollo de su territorio –por desdicha, feudal ya, y repartido en secciones hostiles– hallará más segura grandeza que en la innoble conquista de sus vecinos menores, y en la pelea inhumana que con la posesión de ellas abriría contra las potencias del orbe por el predominio del mundo [...]. *Es un mundo lo que estamos equilibrando: no son sólo dos islas a las que vamos a libertar.*"[489]

El antinorteamericanismo martiano melló fuertemente el modernismo novecentista.[490] Su representante poético más acabado, Rubén Darío, lo expresa en un poema "A Roosevelt" (1904):

"Eres los Estados Unidos,

[489] Martí, José, "El Tercer año del Partido Revolucionario Cubano. El alma de la Revolución y el deber de cuba en América" (1894), citado por Fernández Retamar, Roberto, "Para leer a Martí", en: *Algunos usos de civilización y Barbarie*, Letra Buena, Buenos Aires, 1993, p. 54.
[490] Para el modernismo latinoamericano, cfr. Franco, Jean, *La cultura moderna en América Latina*, Joaquín Moritz, México,1981. Ludmer, Josefina (comp.), *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Beatriz Viterbo, Rosario, 1994. Montaldo, Graciela, *La sensibilidad amenazada. Fin de siglo y modernismo*, Beatriz Viterbo, Rosario, 1994. Morse, Richard, *El Espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*, Siglo XXI, México, 1982. Rama, Angel, *Las máscaras democráticas del modernismo*, Arca, Montevideo, 1994. Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, FCE, México, 1989. Real de Azúa, Carlos, "Ambiente espiritual del novecientos", en: Roxlo, Carlos, *Un nacionalismo popular*, Arca, Biblioteca del Autor Nacional, 2, Montevideo, 1984, pp. 7-31.

eres el futuro invasor
de la América ingenua que tiene sangre indígena,
que aún reza a Jesucristo y aún habla español
[...]
Crees que la vida es incendio,
que el progreso es erupción;
que en donde pones la bala
el porvenir pones.
No.
[...]
Tened cuidado. ¡Vive la América española!
Hay mil cachorros sueltos del León español.
Se necesitaría, Roosevelt, ser, por Dios mismo,
el Riflero terrible y el fuerte cazador
para poder tenernos en vuestras garras."

Otro representante de la generación del novecientos, el argentino Manuel Ugarte [1875-1951], dedicó numerosos escritos a una insistente prédica contra las pretensiones hegemonistas de Estados Unidos y por la unidad latinoamericana. La denuncia del imperialismo norteamericano fue su obsesión y pasión. En un temprano opúsculo de 1901, Ugarte desnudaba los propósitos históricos de EEUU: "Basta un poco de memoria para convencerse que su política tiende a hacer de la América Latina una dependencia y extender su dominio en zonas graduadas que se van ensanchando primero con la fuerza comercial, después con la política y por último con las armas."[491] La manera de contrarrestar ese peligro era la unidad de los países de América Latina que, en su ideario de "latinidad", constituían una sola nación, o –más precisamente– una *Patria Grande*.

En *El Porvenir de América* sintetizaba la concepción continentalista, que acompañó con un recorrido bolivariano entre 1911 y 1913 por una veintena de países de la región, haciendo pública su voluntad de construir "el andamiaje de un sistema de defensa continental contra el imperialismo anglosajón."[492] Ugarte regionalizaba América Latina, en tres áreas, respecto de la influencia norteamericana: "1) La del extremo Sur que comprende Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, en plena prosperidad y libre de toda influencia norteamericana; 2) La del centro (Perú, Bolivia,

[491] Ugarte, Manuel, "El peligro Yanqui" (1901), en: *La nación latinoamericana,* compilación, prólogo, notas y cronología de Norberto Galasso, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, p. 65 .
[492] Ugarte, Manuel, *El porvenir de América Latina,* Indoamérica, Buenos Aires, 1953, p. 59.

Paraguay, Ecuador, Colombia y Venezuela), que goza de gran adelanto también, pero que trabajada en parte por las discordias y menos favorecidas por la inmigración, sólo puede ofrecer una resistencia muy débil; 3) La zona del Norte, dentro de la cual advertimos dos subdivisiones a) la república de México, que progresa como las del primer grupo, pero que por ser limítrofe con los Estados Unidos, se encuentra atada a su política y sometida en cierto modo a una vida de reflejo y b) los seis estados de la llamada América Central [...] que con las islas de Cuba y Santo Domingo, parecen particularmente expuestos a caer en la esfera de atracción de la América Anglosajona."[493]

Más que "anglosajón" debería decirse norteamericano. Su propuesta de unidad latinoamericanista no descartaba la alineación de los países latinoamericanos respecto de Europa, que Ugarte ve mucho menos peligrosa y voraz. Incluso, en medio de la Primera Guerra Mundial, el argumento antinorteamericano se tensa al máximo, complementado por un europeísmo compensatorio que no ocultó simpatías germanófilas, ubicación que lo raleó del campo intelectual argentino de los años veinte.

La crítica al expansionismo norteamericano iba acompañada por un programa de unidad regional que adquirió distintas formulaciones a lo largo de su vida y de su extensa obra,[494] pero que en los comienzos del siglo tenía forma de federación de los países americanos. Varias iniciativas de agrupación de intelectuales intentó en esa dirección, con la convicción que esa unidad no podía ser obra de cancillerías ni iniciativas estatales. Esas intervenciones encontraron en el México revolucionario una generosa recepción. Ugarte arribó a México hacia fines de 1911.[495] Desde ese momento no cejó en desplegar una efusiva campaña de solidaridad con México, "el común murallón y rompeolas histórico que, desde hace un siglo soporta los aluviones y defiende a todo el Sur."[496] Las rela-

[493] Ugarte, Manuel, "La América Latina" (1910), en: *el Porvenir de América Latina*. Tomado de *La Nación Latinoamericana...*, p. 14.

[494] Entre más de una treintena de libros de ensayos y poesía, pueden destacarse en relación a estos temas y en el período que tratamos: *La Joven Literatura Latinoamericana*, Armand Colin, París, 1906; *Enfermedades Sociales*, Sopena, Barcelona, 1906; *El porvenir de la América Española*, Prometeo, Valencia, 1910; *Mi campaña hispanoamericana*, Cervantes, Barcelona, 1922; *La Patria Grande*, Internacional, Barcelona, 1922; *El destino de un continente*, Mundo Latino, Madrid, 1923.

[495] Muchos años después, en 1948, Manuel Ugarte regresaría a México como embajador argentino durante la primera presidencia de Juan Domingo Perón.

[496] Ugarte, Manuel, "El Lobo y los Corderos", en: *El Destino de un continente,* 1923. Tomado de *La Nación...*, p. 98.

ciones entre Ugarte y los sonorenses fueron estrechas y complementarias. Ugarte fue propagandista y hasta vocero de la revolución mexicana en el resto de América Latina, sobre todo en Argentina, intentando por medio de conferencias, mitines y escritos, contrapesar la inicial imagen "bárbara" del proceso en curso. Como ha demostrado en sus estudios Pablo Yanquelevich,[497] el gobierno mexicano alentó y hasta financió parte de esa campaña. En 1914 constituyó la "Asociación Latinoamericana en defensa de la Revolución Mexicana" en contra de los ataques norteamericanos.[498]

Su influencia fue importante en los tonos americanistas de los albores del movimiento universitario reformista a partir de 1918. Más reconocido en América Latina que en Argentina, instaló temas, metáforas, fórmulas "contra el imperialismo yanqui" que se convertirán en iconos del discurso político antiimperialista.

Ariel y Calibán

Entre los modernistas de comienzos de siglo, José Enrique Rodó encuentra una fórmula para retratar América Latina, que tiene un rotundo impacto en las generaciones idealistas: la contradicción entre *Ariel* y *Calibán*.

El *Ariel*, publicado en 1900 (a dos años de la guerra americano-española), expresó conceptos que los intelectuales latinoamericanos estaban muy dispuestos a escuchar.[499] El llamado de Próspero se convirtió "en el símbolo mismo del latinoamericanismo definido por primera vez."[500]

[497] Véase Yanquelevich, Pablo, *Miradas australes. Propaganda, cabildeo y proyección de la Revolución Mexicana en el Río de la Plata, 1910-1930*, Instituto de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana-Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1997.

[498] "Dado que la conflagración mexicana ha contribuido a poner en evidencia los propósitos y procedimientos de la política imperialista, dado el encadenamiento de esos sucesos con los que se desarrollan actualmente y los que algún tiempo atrás tuvieron por teatro a Cuba, Puerto Rico, Colombia y Nicaragua, y dada la inadmisible ambición que lleva a Estados Unidos a desarrollar un plan de predominio y hegemonía en el golfo de México y en el resto de América Latina, EL COMITE PRO MEXICO, sin perder de vista la cuestión mexicana RESUELVE habilitarse para encarar el problema en toda su amplitud transformándose bajo el nombre de ASOCIACION LATINOAMERICANA, en un organismo permanente capacitado para hacer sentir su acción en todo momento". Buenos Aires, junio de 1914, en: *La nación latinoamericana,* compilación, prólogo, notas y cronología de Norberto Galasso, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, p. 28. La figura de Ugarte también cobra relevancia en la difusión y propaganda favorable de la Revolución Mexicana en toda América Latina, incluida Argentina.

[499] Franco, Jean, *La cultura moderna en América Latina*, Grijalbo, México, 1985, p. 65.

[500] Zum Felde, Alberto, *Indice crítico de la literatura hispanoamericana: los ensayistas,* México, 1954, p. 292.

Haciendo suya la metáfora shakespereana, Rodó recreaba en términos dicotómicos una América Latina espiritual e idealista (Ariel) enfrentada a unos EEUU pragmáticos y materialistas (Calibán, expresión epigramática de "Caníbal"). Con esa operación impulsaba la unidad por la diferencia y la comunidad cultural de América Latina.

Bien mirada, la factura del discurso de Rodó distaba de ser original tanto en términos filosóficos cuanto literarios (se dificulta, incluso en el libre terreno del ensayo, encasillar este texto que se presenta como un diálogo de ficción, en un lenguaje moralizante casi de fábula). Es sintomática la ausencia de historicidad, de ubicación espacio temporal y la falta de reflexión sociológica o política. El *Ariel* se desarrolla en un etéreo terreno moral. Quizá allí radique el éxito de su difusión y la apropiación de muchos intelectuales de los años veinte pertenecientes a diversas orientaciones filosóficas e, incluso, ideológicas (a comienzos de los años veinte, tanto Víctor Andrés Belaúnde como José Carlos Mariátegui se identificaban con su mensaje).

En el *Ariel* son visibles las influencias del pensamiento francés finisecular. Sus juicios sobre la cultura norteamericana eran deudores de los de Paul Groussac en *Del Plata al Niágara* (1897). Tampoco los personajes de la obra de Shakespeare ("Ariel", "Calibán" y "Próspero" de *La Tempestad*) son tomados de primera mano, sino a través de los escritos de Ernst Renan (*Caliban, suite de "La Tempête"*,1878) al que cita con fruición a lo largo del trabajo con inocultable admiración. Otra referencia fuerte en el texto es, según Hale, el pensamiento de Alfred Fouillé, quien intenta una síntesis del idealismo con el determinismo científico. "El concepto central de Fouillé, la *idea fuerza*, era un intento de aplicar el concepto científico de la fuerza a los estados mentales. La fuerza es un hecho de conciencia; a la inversa, toda idea es una fuerza que puede realizarse en la acción. Donde más visible resultaba la influencia de Fouillée era en la visión optimista (que a menudo se pasa por alto) que Rodó tenía en la conciliación última entre los valores norteamericanos y los latinoamericanos."[501] Finalmente, para Rodó el materialismo norteamericano se transformaría en valores superiores y espirituales.

El mensaje del *Ariel* es sencillo: un maestro venerable y sabio –"Próspero"–, se dirige a sus discípulos al final de un año de enseñanzas frente a la estatua de Ariel, símbolo del espíritu, el ideal, la belleza y la inteligencia. La contrafigura de Ariel es Calibán: genio pragmático, utilitarista,

[501] Hale, Charles, "Ideas políticas y sociales, 1870-1930", en: Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina*, Tomo VIII (Cultura y Sociedad), Crítica, Barcelona, 1991, p. 42.

sensual y torpe. En la versión original de Renan, Calibán encarna los "instintos" y valores democráticos, y es quien alcanza la victoria sobre Ariel (en el mismo tono apocalíptico, propio de otros diálogos de Renan, como su tercer *Dialogue philosophique).*[502] Rodó, en cambio, confiaba en el poder aristocrático del espíritu y la victoria de Ariel.

El genio del espíritu es la latinidad de América, representación de la elegancia, el ideal, la belleza, el buen gusto. Los criterios de "verdad" y "justicia" se asocian a lo bello, lo estético, lo sutil. Rodó propone no perder esos valores amenazados por la "*nordomanía*":[503]

> "Sensibilidad, inteligencia, costumbres, todo está caracterizado en el enorme pueblo por una radical ineptitud de selección, que mantiene junto al orden de su actividad material y de su vida política un profundo desorden en todo lo que pertenece al dominio de las facultades ideales." "El gobierno de la mediocridad vuelve vana la emulación que realza los caracteres y la inteligencia [...]. *La democracia a la que no han sabido dar el regulador de una alta y educadora noción de superioridades humanas, tendió siempre entre ellos a esa brutalidad abominable del número que menoscaba los beneficios morales de la libertad y anula en la opinión el respeto de la dignidad ajena.*"[504]

Frente al utilitarismo, el materialismo, lo instintivo, bajo, que encarna las costumbres norteamericanas (no sería la "cultura" para Rodó), opone, precisamente, "la cultura", el genio de Ariel, "sublime instinto de perfectibilidad, por cuya virtud se magnifica y convierte en el centro de las cosas [...]. Ariel triunfante, significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración del pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres."[505] Rodó cambia el final renaniano. Confía en la victoria de Ariel y refuerza esos valores frente a la cada vez más decisiva influencia de los valores "sajones".

Como ya se ha señalado, el mensaje del sabio Próspero se dirige "a las juventudes", iniciando la fundacional práctica magisteril y casi profética

[502] Véase al respecto la interpretación de Zvetan Todorov en: *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana,* Siglo XXI, México, 1991, pp. 190-199.

[503] "La vida norteamericana describe efectivamente ese círculo vicioso de que Pascal señalaba, anhelante persecución del bienestar, cuando él no tiene su fin fuera de sí mismo. Su prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer a una mediana concepción del destino humano." Rodó, José, *Ariel,* Editorial Calomino, La Plata, 1956, p. 71. [La primera edición es de 1900].

[504] *Idem,* pp. 74 y 79, respectivamente. El énfasis es nuestro.

[505] *Idem,* p. 97.

de los "maestros" y como contraparte, discipular, tan frecuente en los años veinte.[506]

La preocupación central que recorre el *Ariel* y que expresa gran parte del movimiento modernista de comienzos de siglo, es el rumbo y horizonte que toma la modernización en las sociedades latinoamericanas y las formas que asumiría el ingreso de las masas, las multitudes, que mostraban una gran vitalidad para la protesta, para los "desbordes" y para los "excesos de democracia". Este mensaje humanista, casi religioso, es también un llamado a las elites, a las minorías selectas o "aristocracias del espíritu" a encauzar esas energías hacia las "patrias del ideal". Ese ideal moral (presente en la meritocracia ingenieriana) y estético (llevado al límite por Vasconcelos) se impone frente a la "vulgarización" de la cultura (y proyectándose, de la política) de las mayorías. Para los modernistas, el arte "es la reserva de los significados en peligro",[507] de allí la desterritorialización del texto de Rodó; su intervención no es militante, es indirecta y voluntariamente olímpica, desde las alturas de la "torre de marfil". Su propuesta, desde el mirador "del arte por el arte", no es –sin embargo– desprevenida. Como sagazmente señala Ramos, la "cultura" (espacio por antonomasia de la vida intelectual) comienza a relacionarse con un tipo específico de facultades intelectuales, "espirituales", "desinteresadas" y frecuentemente opuestas a la vida práctica, "frente a la barbarie irruptora" de la masa urbana. Evidentemente este uso del concepto, nada descriptivo, implica una valoración de connotación clasista.[508]

Sin bien la intervención social de los intelectuales en los años veinte es casi opuesta, apelaron a varios tópicos instalados por Rodó: la idea de "elite" heroica (de "vanguardia"), la defensa de un territorio moral y en algunos casos "estético" y, sobre todo, la autoafirmación de unos valores propios que se asientan, para algunos en la "latinidad", para otros en el espíritu antinorteamericano, o bien otras fórmulas diversas que guardan la misma lógica argumentativa. No hay en Rodó –a nuestro juicio– plan-

[506] "No la veréis vosotros la América que nosotros soñamos: hospitalaria para las cosas del espíritu, y no tan sólo para las muchedumbres que se amparen en ella; pensadora, sin menoscabo de su aptitud para la acción; serena y firme a pesar de los entusiasmos generosos [...]. Pensad en ella al menos; el honor de vuestra historia depende de que tengáis constantemente ante los ojos del alma la visión de esa América regenerada [...] No seréis sus fundadores, quizá; seréis sus precursores [...] Cuyo papel es análogo en la vida de las sociedades al de las *especies proféticas*": *Idem*, pp. 92-93.

[507] Jay, Martín, *Socialismo fin-de-siecle*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, p. 154.

[508] Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, FCE, México, 1989, p. 206.

teo antiimperialista alguno, pero sí encuentra una fórmula para expresar las diferencias entre Norte y Sur por la que se colará el comienzo de una crítica menos aristocratizante e idealista.[509]

David y Goliat

Entre 1898 y 1903 se despliega un sentimiento antinorteamericano que va a ir expandiéndose a la vez que precisándose entre las jóvenes generaciones, sobre todo en el movimiento estudiantil reformista, que en sus proclamas y reuniones planteó una oposición frontal a las agresivas políticas norteamericanas. Sólo la Gran Guerra y la defensa de la libertad y la democracia, impusieron un paréntesis en esta dinámica. Finalizada la guerra, aún quedaban algunas esperanzas de que el nuevo orden mundial se construyera sobre el respeto de las soberanías estatales, independientemente de la fortaleza de los estados y del resultado de la conflagración. Quien resumía y sintetizaba las esperanzas de ecuanimidad, de democracia y respeto, era Woodrow Wilson, el humanista presidente de los EEUU.

La Federación Universitaria Argentina, al expedirse sobre el conflicto chileno-peruano de 1918 y comentando los hechos en Europa, confiaba: "ya podemos aceptar como el fruto más preciado de esta guerra, la constitución de la Liga de las Naciones que, propiciada por eminencias mundiales como el gran demócrata Wilson, Lloyd George, Edward Grey, León Bourgeois y otros, con la imposición a sus asociados, que serán las naciones cultas del mundo, del tribunal internacional de arbitraje y otras instituciones del mismo carácter."[510]

[509] Pocas metáforas han sido tan exitosas como la que instaló Rodó a comienzos de siglo y que, no sin las críticas pertinentes, se resignifican en el camino de confrontar Norte-Sur y los derroteros de la modernización en esos espacios. Los emblemas rodonianos, Ariel, Calibán y Próspero, han prohijado metáforas oculares y especulares sobre la modernidad latinoamericana. Por ejemplo: Morse, Richard, *El Espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*, Siglo XXI, México, 1982. Una polémica sobre la interpretación de Morse: Schwartzman, Simón, "El espejo de Morse", en: Arocena, Felipe y De León, Eduardo (comps.), *El complejo de Próspero. Ensayos sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina*, Vintén Editores, Montevideo, 1992, pp. 119-132. La respuesta de Morse: "La miopía de Scwartzman", *idem*, pp. 133-155. Sobre Ariel y Calibán, cfr. Roberto Fernández Retamar desde su primer "Calibán" (*Revista Casa de las Américas*, *Idem*).

[510] "La Federación Universitaria Argentina y el pleito del Pacífico" (1918), en: Del Mazo, Gabriel (comp.), *La Reforma Universitaria. Documentos relativos a la propagación del Movimiento en América Latina (1918-1927)*, Federación Universitaria de Buenos Aires-Publicaciones del Círculo Médico Argentino y del Centro de Estudiantes de Medicina, Buenos Aires, 1927, Tomo VI, p. 19.

Otro tanto pensaba José Ingenieros, quien en medio de la Guerra no cesaba de adherir a la causa de los aliados destacando la prudencia y ejemplaridad de la intervención norteamericana:

> "Como hablo mientras los ejércitos alemanes parecen victoriosos –en mayo de 1918– considero un deber de lealtad repetir que mis simpatías en esta contienda no pueden estar por el káiser, que a toda hora habla en nombre del derecho divino [...]; mis simpatías acompañan al presidente Wilson, que ha intervenido en la guerra en nombre del derecho y de la justicia, no para extender en el mundo el dominio de su pueblo, sino para sembrar en todos los pueblos los ideales que han cimentado la grandeza del propio."[511]

Leopoldo Lugones también se sumó a la causa de los aliados (expresando su desacuerdo con la empeñosa neutralidad argentina) y al liderazgo de Wilson. En una página varias veces citada, denunció la barbarie de la guerra y, todavía defendiendo ideales de justicia y libertad (e –incluso– la revolución en Rusia) escribió en la *Revista de Filosofía:*

> "El mensaje del presidente Wilson es una expresión de estos valores morales. El grande hombre sabe que la democracia, necesidad vital para nuestra América, acaba de convertirse en un triunfo humano con la revolución de Rusia. Comprende que éste es el golpe más rudo recibido por el despotismo alemán [...]. Y va con su pueblo a la guerra que así se convierte en una cruzada de libertad."[512]

También Mariátegui afirmaba "todos los sectores de la política y del pensamiento coinciden en reconocer a Woodrow Wilson una mentalidad elevada, una psicología austera y una orientación generosa",[513] aunque Wilson "ganó la guerra y perdió la paz, porque el Tratado de Versalles es un tratado deshonesto".

Los acuerdos de Versalles "infectados de bismarckismo", como se decía en la época, modificaron esos juicios. La Federación Universitaria Argentina, denostaba la brutalidad de la conflagración, y condenaba enérgicamente "las maniobras del imperialismo mundial". Diez millones de muertos y veinte millones de mutilados era el saldo del sistema intercolonial y el imperialismo:

[511] Ingenieros, José, "Ideales viejos e ideales nuevos" (1918), en: *Los tiempos nuevos*, Obras Completas-Elmer, Tomo XVI, Buenos Aires, 1956, p. 22.
[512] Lugones, Leopoldo, "La neutralidad imposible", *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, Año III, Vol. 5, Nro. 3, mayo de 1917, p. 479.
[513] Mariátegui, J. C., "Wilson. La crisis de la democracia", en: *La escena contemporánea*, Amauta, Lima, 1978, p. 334.

"el viejo sistema colonial, cruda manifestación del imperialismo económico se ha vigorizado con los mandatos creados por la Conferencia de Versalles. Lo que equivale a mantener en la esclavitud a la mayoría de los pueblos del Asia y del África, sin que América esté libre de ese peligro."[514]

La "decepción wilsonista"[515] marcó el fin de las últimas ilusiones de un liderazgo moral y justo por parte de los EEUU, y reveló de manera incontrastable, aun entre los más renuentes, el peso y la crudeza de los intereses imperialistas:

"La solidaridad internacional contra la guerra quedó rota [...]. Los que por más tiempo se mantuvieron independientes no pudieron evitar que al fin los engañara Wilson, con las proposiciones que rebeló impúdicamente, cuando se lo impusieron los capitalistas de su país y las voracidades pecuniarias de los aliados. Si Wilson no mintió al prometer, tuvo cobardía moral en la hora de cumplir."[516]

El resultado de la guerra y de la paz –según Mariátegui– no dependía de las intenciones del presidente de los EEUU ya, que la paz de Versalles

[514] "La Federación Universitaria Argentina contra el Imperialismo Mundial", 11 de octubre de 1920, en: Del Mazo, Gabriel, *op. cit.*, pp. 31-33. El énfasis es nuestro.

[515] Muchísimos son los ejemplos de la frustración frente a esta crepuscular "esperanza" en el liderazgo de Wilson. Como ya se ha expuesto, Manuel Ugarte llevaba más de una década denunciando los atropellos norteamericanos, cuando le escribe una "Carta Abierta al Presidente de los Estados Unidos" (1913). En ella puede leerse: "Nuestros pueblos son hospitalarios y generosos, Señor Presidente; en ellos existen innumerables compañías francesas, alemanas, inglesas, belgas y para los negociantes respetuosos de nuestras costumbres tenemos siempre la mano fraternalmente extendida. El hecho de que la hostilidad esté localizada contra el norteamericano, prueba que no se trata de una antipatía irrazonada y general hacia el extranjero, sino de un movimiento de reacción contra procedimientos especiales de que somos víctimas. En los Estados Unidos no se saben estas cosas; y yo tengo la certidumbre de que cuando la situación sea conocida, levantará mayor oleaje de reprobación que entre nosotros [...]. Hay una gran ansiedad en América, señor Presidente. El continente entero está pendiente de vuestros actos. Si la política cambia, la campaña que hemos emprendido cesará al instante y volveremos a ser los más entusiastas partidarios de esa gran nación". "Carta Abierta de Manuel Ugarte a Thomas Woodrow Wilson", desde Perú. Tomado de *La nación latinoamericana..*, pp. 79-84.

[516] Ingenieros, José, "Enseñanzas económicas de la Revolución Rusa", en: *Los tiempos nuevos*, Obras Completas-Elmer, Tomo XVI, Buenos Aires, 1956, p. 110. En la misma dirección afirma: "Hubo un momento en que relámpagos de idealismo alcanzaron el horizonte. El presidente Wilson devolvió alguna esperanza a los hombres horrorizados por la guerra; sus palabras expresaron principios elevados y pudo creerse que alguna partícula de la severa moral puritana había persistido entre la corrupción del capitalismo yanqui. Fue un resplandor fugaz. En el momento de sacar cuentas los ideales fueron vencidos por los apetitos." Ingenieros, José, "Las fuerzas morales de la Revolución Rusa", en: *Los tiempos nuevos*, Obras Completas-Elmer, Tomo XVI, Buenos Aires, 1956, p. 139.

evidenciaba no sólo el veto de los intereses económicos frente a cualquier iniciativa justa, sino una crisis total de la "democracia". Wilson, entonces, no era traidor a los principios democráticos, era –de alguna manera– el genuino representante de unos principios anacrónicos siendo "el frustrado renovador de una ideología vieja."[517]

El proceso de elaboración de una conciencia antiimperialista, estaba jalonado, entonces, por hitos sucesivos: primero la sanción "idealista" (Ariel-Calibán) y luego el antinorteamericanismo (o "antiyanquismo", en las palabras de la época) de comienzos de siglo se reforzó con las consecuencias de la Primera Guerra. El movimiento estudiantil reformista, la "nueva generación" intelectual y universitaria hizo del antiimperialismo no sólo uno de sus presupuestos ideológicos más fuertes sino la estructuración de un andamiaje latinoamericanista e integrador que ya no era, como en el Manifiesto de 1918, solamente una expresión discursiva.

Las resoluciones del Primer Congreso Internacional de Estudiantes [México, 1921] manifestaban esas convicciones. El Congreso "propone la abolición de las tendencias de imperialismo y de hegemonía y todos los derechos de conquista territorial." Y advierte: "contemplando el avance imperialista que sobre Santo Domingo y Nicaragua está ejerciendo el gobierno de los Estados Unidos, expresa su protesta por el atentado cometido en contra de esos pueblos débiles, que llega en su avance hasta la supresión de universidades y escuelas."[518] Los estudiantes apoyaron a la causa pacifista y a actitud de valentía de los estudiantes chilenos que se opusieron *al imperialismo de su gobierno*, a su militarismo y su burguesía" en el conflicto del Pacífico.[519]

En principio, entonces, todo arrebato o pulsión intervencionista era denominado con la palabra "imperialismo". El carácter inicialmente descriptivo que tenía la palabra fue precisándose conceptualmente a lo largo de la década, en estrecha correspondencia con el avance efectivo de los EEUU, sobre todo en el área de Centroamérica y Caribe.

Si el segundo punto de la enmienda Platt de la Constitución cubana era el recurso "legal" para la intervención militar efectiva de la Marina de Guerra norteamericana, durante o después de la Primera Guerra, EEUU intervino sin siquiera tener que recurrir a la invocación de otras "legalidades" más allá del genérico y unilateral corolario de la doctrina Monroe. Sin eufemismo ni lírica alguna, el mismo Roosevelt denominó como del

[517] *Idem*, p. 334.
[518] "Resoluciones del Primer Congreso Internacional de Estudiantes", México, septiembre-octubre de 1921, en: Del Mazo, Gabriel, *op. cit.*, pp. 78-79.
[519] *Ibidem*.

"gran garrote" la política exterior norteamericana para la región. Inspirado en una "pedagogía" que poco ocultaba el patronazgo de las inversiones norteamericanas o, en casos, invocando un poder de policía "ejemplificador", EEUU intervino episódica o estructuralmente, *manu militari*, en la zona del istmo y el Caribe. En abril de 1914, el mismo Wilson mandó a atacar el puerto de Veracruz, generando un conflicto que sólo la Primera Guerra Mundial no llevó a mayores.[520]

En 1927 el subsecretario del Departamento de Estado, Robert Olds, afirmaba que el territorio de América Central, incluido el istmo de Panamá, constituía una legítima esfera de influencia para los Estados Unidos por razones de "seguridad interna":

> "si tenemos en cuenta seriamente nuestra propia seguridad [...]. Nosotros controlamos realmente los destinos de América Central y lo hacemos por la sencilla razón de que el interés nacional nos dicta esa política."[521]

Esas contundentes razones autolegitimaron el desembarco de la Marina de Guerra en Nicaragua [1912-1925 y 1926-1933], Haití [1915-1934], Santo Domingo [1916-1924], marcando de manera indeleble el posterior derrotero político y social de esos países. Precisamente el mismo año de las declaraciones del subsecretario de Departamento de Estado, Augusto César Sandino [1893-1932] iniciaba su levantamiento armado contra la intervención norteamericana. La solidaridad con la causa sandinista se convirtió en un lugar emblemático del antiimperialismo en toda América Latina y aun fuera de ella.[522]

[520] Un hecho policial sin aparente importancia generó la ocupación del puerto de Veracruz durante el gobierno de Huerta desatando un conflicto de proporciones entre EEUU y México, que fue zanjado con la mediación de la alianza entre Argentina, Brasil y Chile (ABC) en las Conferencias de Niagara Falls.

[521] Citado por: Rouquié, Alain, *El Estado militar en América Latina*, Emecé, Buenos Aires, p. 137.

[522] Excede los límites de este libro analizar en profundidad el cúmulo de adhesiones que concitó la causa de la resistencia nicaragüense encabezada por Augusto César Sandino. Políticos, artistas, federaciones estudiantiles, obreras y asociaciones intelectuales, expresaron su repudio por la intervención y su adhesión al ejército rebelde. Dos revistas fueron tribunas prioritarias de la denuncia: la peruana *Amauta* y, sobre todo, la costarricense *Repertorio Americano*. Sólo a modo de ejemplo, véase Mistral, Gabriela, "Sandino", en: *Repertorio Americano*, Tomo XVI, Nro. 14, 1928. Grillo, Max, "Augusto Sandino, héroe de Hispanoamérica", en: *Repertorio Americano*, Tomo XVI, Nro. 21, 1928. También: "Carta de Henri Barbusse", en: *Amauta*, Lima, Nro. 19, noviembre-diciembre de 1928. Esa carta tuvo una enorme difusión, ya que el director de *Monde* saludaba a Sandino en nombre del "Proletariado y los intelectuales revolucionarios de Francia y Europa". En ella, Barbusse legitimaba desde Europa, la causa latinoamericanista frente a EEUU: "Saludamos en Ud. a un libertador, al soldado magnífico de una causa que, sobrepasando cuestiones de razas y nacionalidades, es la causa de los oprimidos, de los explotados, de los pueblos contra los

Al compás de esos contextos, el pensamiento latinoamericano desplegó una argumentación teórica y política más activa respecto del imperialismo, la dependencia y las formas de neutralizar el avance norteamericano. Una de las respuestas fue el llamado a la superación de nacionalismos "oligárquicos", para la elaboración de políticas comunes. Desde estos registros, el repudio respecto de las direcciones políticas nacionales, aliadas al imperialismo, llegaba al paroxismo sobre todo en aquellas áreas en las que la intervención militar fue desembozada. Tal situación subrayó un sentimiento nacional y continentalista –paradojalmente– aun en aquellos espacios "creados" por la intervención extranjera. Era el caso del reciente y artificialmente creado estado panameño. La Asociación de Estudiantes de Panamá, resuelve:

> "se envíe a las entidades estudiantiles de la América Latina y Estados Unidos de Norte América, enérgicas comunicaciones desmintiendo categóricamente la especie de que todo el pueblo panameño consciente en la anexión de su territorio a la República de los Estados Unidos de Norte América, porque los panameños no han renegado, ni renegarán nunca de su existencia política, de su raza, de su idioma. Antes por el contrario, Panamá vigoriza día a día el sentimiento patriótico y el espíritu y alma latinos."[523]

El inicial sentimiento antinorteamericano, que fue de carácter reactivo y de denuncia, dio paso a una conceptualización que abordó el fenómeno de manera más global. Debemos tener en cuenta que incluso en el centro del sistema imperial, no fue sino hacia "1900, cuando los intelectuales comenzaron a escribir libros sobre ese tema, la palabra *imperialismo*, estaba, según uno de los primeros de esos autores, el liberal británico J. A. Hobson, *en los labios de todo el mundo* [...] [aunque] era una voz nueva para describir un fenómeno nuevo."[524] Otro hito doctrinario fue el libro de Hilferding (*El capital financiero*), que apareció en 1910.

Sin descartar la influencia de Hobson en el pensamiento latinoamericano (Haya de la Torre lo cita en más de una oportunidad), la referencia insoslayable fue *El imperialismo, etapa superior del capitalismo* de Lenin (1916). La brecha mayor entre los análisis liberales y marxistas era que los primeros no vinculaban la expansión imperialista a fenómenos de orden eco-

magnates. Saludamos en Ud. a toda la ardorosa juventud hispanoamericana que se conmueve y se levanta frente a los verdugos del Norte."

[523] "Moción aprobada por el Presidente de la Asociación de Estudiantes de Panamá, Alberto Rodríguez" (1924), en: Del Mazo, Gabriel, *op. cit.*, pp. 249-250.

[524] Hobsbawm, E., *La era del Imperio (1870-1915)*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 60.

nómico, enfatizando, en cambio, aspectos psicológicos, ideológicos, culturales y, en casos, políticos.

El tema antimperialista (y su contraparte, el latinoamericanismo) se vuelve omnipresente aun en aquellos intelectuales que habían construido bajo patrones férreamente europeos y "cosmopolitas" su sistema teórico. Es el caso de la última producción de José Ingenieros. El "maestro" señalaba entre los primeros deberes de la nueva generación, "desenvolver la justicia social en la nacionalidad continental".

Las diversas lecturas de la Revolución Rusa acompañaron y filtraron la reflexión latinoamericana sobre el imperialismo. En la interpretación de Ingenieros hay una filiación e incluso cierta complementariedad, propia de una época de tránsito, entre lo que llama "minimalismo wilsonista" y "maximalismo soviético". Ingenieros tiene la certeza de que se avecinan "tiempos nuevos", una profunda transformación social. Sumergido en un esquema evolucionista del que no se despoja (ni aun convencido de la inminencia de rupturas revolucionarias) pensaba que los cambios sociopolíticos podían ubicarse en un rango que iba desde el minimalismo democrático de Wilson al maximalismo soviético.[525] Para Ingenieros las aspiraciones revolucionarias serán necesariamente distintas en cada país, ya que el maximalismo soviético "representa el *maximun* de las aspiraciones [de la ex Rusia] en su medio y su momento histórico."[526] Este ideal mesocrático, simpatizante de la revolución y del ideal americanista, era un filón ideológico muy afín a las generaciones universitarias reformistas de la época, espacio que compartían con la Unión Latinoamericana. Sin embargo, también halló eco en el ala izquierda de la revolución mexicana. En "Carta al socialista yucateco Carillo Puerto", José Ingenieros insistía sobre la perentoriedad de una confederación de países latinoamericanos para contener el avance imperialista, y planteaba las relaciones entre nacionalidad, reforma social y autodeterminación:

> "Mi opinión personal es que convendría ir preparando una confederación de los países latinoamericanos, mediante la creación de entidades jurídicas, económicas e intelectuales en que participaran todos los países; poco a poco se irían estrechando lazos propiamente políticos, hasta alcanzar cierta unidad de acción frente a los imperialismos europeo y yanqui [...]. *Bien sabe usted que este problema de las nacionalidades no está reñido con el de la reforma económica y social. Rusia con su brillante actuación*

[525] Ingenieros, José, "Significación histórica del movimiento maximalista", en *Los tiempos nuevos*, p. 39.
[526] *Idem*, p. 40.

en la Conferencia de Génova nos ha demostrado que un gobierno socialista resulta el más leal y sincero defensor de los intereses nacionales frente a las coacciones del capitalismo extranjero. Se trataría, en suma, de defender el derecho del pueblo mexicano y de todos los nuestros de regirse por el sistema político que crea más conveniente, sin tolerar el contralor de ningún poder extranjero sobre sus leyes y asuntos interiores."[527]

La definición del imperialismo se deslizaba del terreno moral novecentista a una categoría que se explicaba por el movimiento del capital, ubicándose en el terreno económico, causa y motor de políticas nacionalistas radicales:

"El antagonismo de intereses entre las plutocracias de los Estados más poderosos desencadenó la guerra en el mundo. Para asegurar la preeminencia de sus privilegios respectivos, los imperialismos económicos se disfrazaron de patriotismo y de idealidad; así exaltaron en las masas ingenuas los más bajos instintos de violencia".[528]

Hacia mediados de la década surgieron un conjunto de asociaciones y medios de expresión especificamente dirigidos a la reflexión y divulgación del fenómeno imperialista en la región. La *Liga Antimperialista de las Américas* [LADLA], creada en México en 1925 y la *Unión Latinoamericana*, creada ese mismo año en Buenos Aires. La primera editó la Revista *El Libertador*, dirigida por Úrsulo Galván y el muralista Diego Rivera. LADLA guardaba relación con la "Liga Mundial contra el Imperialismo y por la Independencia Nacional", que lideraba el alemán Willi Müenzenberg desde Berlín. Si bien era una instancia alentada por el Partido Comunista Mexicano, la publicación contó con colaboraciones de intelectuales antiimperialistas de distintas orientaciones. *El Libertador* reconocía una genealogía que pretendía superar a través de un movimiento más orgánico:

"El Libertador no es la primera revista contra el imperialismo norteamericano. Ugarte, Fabela, Ingenieros, Roig-Lenchsering, Henríquez-Carvajal, Vargas Vila, Juan Greco, Pereyra, Palacios, Vasconcelos, Blanco-Fombona, hombres innumerables han publicado revistas o libros contra el imperialismo yanqui. El Libertador busca la colaboración de todos ellos, pero difiere de todos ellos. No es el órgano de ningún intelectual,

[527] Ingenieros, José, "Carta a Felipe Carrillo Puerto", 1 de junio de 1922. Tomado de: Terán, Oscar (comp. y prólogo), *José Ingenieros. Antiimperialismo y Nación*, Siglo XXI, México, 1979, p. 476. El énfasis es nuestro.

[528] Ingenieros, José, "Las fuerzas morales de la Revolución Rusa", en: *Los tiempos nuevos*, pp. 136-137.

ni de todos los intelectuales juntos. En vez de ser órgano personal, tratará de ser órgano de un movimiento."[529]

Contemporáneamente, en el otro extremo de la región, se creaba la *Unión Latinoamericana* en Buenos Aires, en marzo de 1925.[530] Su acta fundacional se realizó en la redacción de la revista *Nosotros* y se ha adjudicado a José Ingenieros. También contaba con su revista: *Renovación. Organo de la Unión Latinoamericana.* Entre sus objetivos se proponía "coordinar la acción de escritores, intelectuales y maestros de América Latina, como medio para alcanzar una progresiva compenetración política, económica y moral, en armonía con los ideales nuevos de la humanidad". Se expresaba la solidaridad con los pueblos latinoamericanos, la condena del panamericanismo, la solución arbitral de los conflictos fronterizos, la nacionalización de las fuentes de riqueza, la lucha contra la intervención de la Iglesia en la vida pública, la extensión educativa y la defensa de la democracia "en consonancia con las conclusiones más recientes de la ciencia política" (frase de inequívoca factura ingenieriana).

En el primer editorial de *Renovación*, la *Unión Latinoamericana* interpretaba el imperialismo como un movimiento congruente con el sistema capitalista que en América Latina se expresaba como un plan político premeditado desde "hacía 35 años", desde el Washington iniciador y principal impulsor de las actividades "panamericanas". Criticaba la política de las cancillerías latinoamericanas en su alineamiento con los EEUU con resonancias del idealismo arielista, aún presentes: "El dólar todopoderoso, nervio motor del panamericanismo, será, sin duda, nuestro primer enemigo [...] poseemos un tesoro espiritual que no cambiamos por ninguna cantidad de dólares."[531]

Otro núcleo importante y muy representativo del antimperialismo de la década es, como ya se ha señalado, la referencia al proceso soviético, como fórmula, como contrapeso: "también tenemos la conciencia clara

[529] *El Libertador*, Año I, N° 1, marzo de 1925. Citado por: Melgar Bao, Ricardo, "El Universo simbólico de una Revista Comiternista: Diego Rivera y *El Libertador*", en: *Convergencia*, Nro. 21, enero-abril de 2000, pp. 121-143.

[530] Firmaron su acta fundacional Enrique Alonso, Carlos Amaya, Julio Barcos, Alfredo Bianchi, Alfredo Brandán Caraffa, Julio Brandán, Emilio Cipoletti, Andrés Donofrio, Julio V. González, José Ingenieros, Adolfo Korn Villafañe, Eduardo Méndez Calzada, Gabriel Moreau, Alfredo Palacios, Aníbal Ponce, Carlos Sánchez Viamonte, Florentino Sanguinetti. Todos ellos ligados al movimiento reformista, al socialismo y/o a la revista *Nosotros*. Cfr. Palacios, Alfredo, *Nuestra América y el imperialismo yanqui*, Madrid, s/e., 1930, pp. 16-17.

[531] "Organización". Primer editorial de *Renovación*, en: Portantiero, Juan Carlos, *Estudiantes y Política en América Latina 1918-1938. El Proceso de la Reforma Universitaria*, Siglo XXI, México, 1978, pp. 298-299.

de obrar al unísono de aquel impulso renovador que hace ocho años partiera de Oriente y que hoy, en el vasto escenario de un mundo anarquizado, socava lenta, pero seguramente, el poderío de las grandes potencias capitalistas."[532]

Pensamos que éste es un centro temático de la mayor relevancia tanto en la reflexión sobre el imperialismo como en la ubicación de América Latina en el concierto mundial. Más particularmente, en la "Civilización Occidental". Como ya se ha analizado, las ideas de Civilización y de Occidente, estaban en un proceso de reconsideración después de la Gran Guerra. Quizás no se haya problematizado lo suficiente la relocalización de América Latina en ese escenario para los intelectuales del período. Frente a la crisis del paradigma europeocéntrico, los intelectuales latinoamericanos siguieron atentamente el derrotero de la transformación social en los espacios no europeos. Esto es una novedad en el catálogo de opciones y referencias. El análisis del proceso soviético era de una centralidad insoslayable (es el caso de la lectura en clave "democracia funcional", de Ingenieros o de las eclécticas referencias a Lunacharsky para el plan educativo vasconceliano). Pero no exlusivamente. Las "nuevas generaciones" pensaban, a partir de 1923, que los movimientos revolucionarios y anticolonialistas se desarrollaban y desarrollarían en un escenario extraeuropeo. Justamente, en 1923, Mariátegui escribía: "Entonces no se hablaba de civilización occidental y civilizaciones orientales, sino se hablaba de civilización a secas. Entonces la cultura imperante no admitía la coexistencia de dos civilizaciones [...]. Entonces en los límites de la civilización occidental, comenzaba la barbarie egipcia, la barbarie asiática, la barbarie china, la barbarie turca."[533]

Por ejemplo, un imperialismo menos clásico, y quito la dominación colonial hispanofrancesa en Marruecos y el movimiento independentista del Rif, llama a Ingenieros y a Mariátegui a realizar un símil directo con las independencias americanas, homologando a Abd del Krim con San Martín y Bolívar:

> "El único patriotismo que está en juego en Marruecos es el del heroico pueblo marroquí, que defiende su patria contra el yugo extranjero; España, desgraciadamente para ella, no defiende en Marruecos su patria; conspira, al contrario contra el patriotismo de los marroquíes. Y en esta

[532] *Ibidem.*

[533] Mariátegui, José Carlos, "La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental", 1923. Citado por Melgar Bao, Ricardo, "Oriente y Occidente en el pensamiento de José Carlos Mariátegui", en: *Cuadernos Americanos*, UNAM, Nro. 48, noviembre-diciembre de 1994, p. 36.

contienda, Abd-El-Krim ocupa la misma posición histórica que hace un siglo ocuparon Bolívar, San Martín, Sucre, O´Higgins y Artigas."[534]
"La nueva generación hispano-americana saluda en la empresa de Abd-El-Krim la repetición de la empresa de San Martín y de Bolívar. Se da cuenta de que en Marruecos está en juego algo más que la simple independencia rifeña. Abd-El-Krim representa, en esa contienda, la causa humana."[535]

Los movimientos anticoloniales en China, India, Egipto, eran analizados con interés, en oportunidades, sesgadamente, en la búsqueda de analogías, comparaciones, guías, para pensar Latinoamérica. No es por azar que la Revista de LADLA se llame "El Libertador" y que los símiles de Mariátegui e Ingenieros remitan a los liderazgos independentistas. Es decir, del archivo antimperialista, también se desprende una caracterización de América Latina que sin renegar de plano de su pertenencia a occidente, comenzaba a pensarse como "otro occidente".

Contra el imperialismo yanqui

La obra de Haya de la Torre concentra los términos de la discusión sobre el imperialismo en América Latina durante los años veinte.[536] La percepción de las consecuencias del avance del capital extranjero en Perú es muy temprana en Haya. Recordemos que procede de Trujillo, donde en menos de una década las compañías norteamericanas avanzaron en un rápido proceso de concentración de las plantaciones azucareras del Valle de Chicama.[537] Sin embargo, en 1923 Haya reconocía: "la

[534] Ingenieros, José, "Mensaje de Abd-El-Krim", en: *Renovación*, enero de 1925, firmado con el seudónimo de Arúl Cisneros. Tomado de: Terán, O. (comp. y prólogo), *José Ingenieros. Antiimperialismo y Nación..*, p. 473.

[535] Mariátegui, José Carlos, "El imperialismo y Marruecos", originalmente publicado en *Variedades*, Lima, 1 de agosto de 1925. Tomado de: *Figuras y aspectos de la vida mundial*, Amauta, Lima, p. 78.

[536] Cfr. Anderle, A., *Los movimientos políticos en el Perú*, Casa de las Américas, La Habana, 1985. Chang Rodríguez, E., *La libertad política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, De Andrea, México, 1957. Cossío del Pomar, F., *Haya de la Torre, El Indoamericano*, Lima, Nuevo Día, 1946. Flores, Galindo, "Un viejo debate: el poder", en: *Socialismo y Participación*, Lima, Nro. 20, diciembre de 1982, pp. 15-41. López Chan, I., "El hayamariateguismo", en: *Socialismo y Participación*, Lima, Nro. 39, septiembre de 1987, pp. 61-75. Luna Vega, H., *Mariátegui, Haya de la Torre, la verdad histórica*, Lima, Horizonte, 1983. Campos, F., *Coloquios de Haya de la Torre*, Lima, Okura, 1986. Pike, F., *The politics of the miraculous: Haya de la Torre and the spiritualist tradition*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1986. Sánchez, Luis A., *Víctor Raúl Haya de la Torre o el político americano*, Santiago de Chile, 1936.

[537] Prácticamente tres compañías (Cartavio, Casagrande y Roma) monopolizaron la industria del azúcar en la costa norte peruana. Este proceso relacionado con la difusión del

conciencia del peligro imperialista norteamericano es en mí nueva [...] la he comprendido en toda su amenazadora magnitud al llegar, por imperativos del destierro, a Panamá, Cuba, México."[538]

Haya, instalado en la tradición genéricamente marxista, analiza al imperialismo como un fenómeno del desarrollo de la economía capitalista. En polémica con los detractores de tal abordaje, por ejemplo, un libro de bastante difusión del diplomático cubano Orestes Ferrara[539] en defensa del panamericanismo, precisa:

> "Si el señor Ferrara hubiera partido del principio de que existe un imperialismo europeo sobre todo el mundo no industrial –porque el imperialismo es un fenómeno económico, consecuencia del capitalismo– habría estado en lo cierto."[540]

El orden de prelación de los genéricos cinco puntos del APRA ya dice algo respecto de la centralidad imperialismo en el diseño político ideológico del aprismo. De la "acción contra el imperialismo yanqui" se deduce, lógica e ideológicamente, la "Unidad de América Latina", la *nacionalización* de sus recursos productivos y sobre todo, el carácter no exclusivamente clasista de sus solidaridades.

El antimperialismo de Haya de la Torre fue configurándose por etapas sucesivas y frente a distintos interlocutores: en relación con aquéllos que negaban su raíz económica y también frente a la versión de la III Internacional Comunista. En 1924 Haya de la Torre estuvo cuatro meses en la Unión Soviética. Aunque en sus escritos se explicita una gran admiración por el proceso político-social soviético, en todo momento se niega a adscribir a los dictados del Comitern. Queremos con esto subrayar que la separación entre aprismo y comunismo, que fue la operación central de la estrategia del Partido Aprista Peruano de cara a las elecciones de 1931 está en el origen de la ideología de Haya de la Torre. En sus notas sobre la Unión Soviética, "es notoria la ausencia de toda reflexión que vincule los acontecimientos por él presenciados con su naturaleza de clase. El carácter antiburgués así como la orientación proletaria, socialista e internacio-

aprismo en la zona, ha sido analizado por Peter Klaren, en una obra clásica: *La formación de las haciendas azucareras y los orígenes del APRA*, IEP, Lima, 1970.

[538] Haya de la Torre, V. R., *Por la Emancipación de América Latina*, Gleizer, Buenos Aires, 1927, p. 33.

[539] Ferrara, Orestes, *El panamericanismo y la opinión europea*, Le livre Libre, Paris, 1930.

[540] Haya de la Torre, Víctor Raúl, "Contestando a los defensores del panamericanismo (II)" [1930], en: *Construyendo el aprismo. Artículos y Cartas desde el exilio (1924- 1931)*, Claridad, Buenos Aires, p. 25.

nalista que determinaron esos acontecimientos fueron para el fundador del APRA, si acaso de interés, absolutamente marginal. Su curiosidad unilateral por conocer el estado de ánimo del pueblo o, como él lo expresó, la 'realidad humana' en el país soviético, aparte de ilustrar su desinterés por percatarse del sistema político vigente en las Repúblicas Socialistas Soviéticas, reflejaba plenamente su difuso ideario humanista elaborado al calor de las luchas obrero-estudiantiles peruanas en el período 1919-1923."[541]

El anticolonialismo y el antimperialismo cobró fuerza en las periferias del mundo, después de la Primera Guerra Mundial. Recordemos que hasta la Primera Guerra australianos, neozelandeses, árabes, sudafricanos, indios, nepalíes, argelinos, habían peleado junto a sus metrópolis. La guerra despertó sentimientos anticolonialistas en Asia y Africa por distintas razones: la afirmación del principio de autodeterminación y nacionalidad del nuevo orden mundial establecido por la Sociedad de las Naciones, el impacto de la Revolución Soviética y la labor de la Internacional Comunista en apoyo a las luchas anticoloniales,[542] la decepción de las colonias por la extensión de los nuevos "mandatos" de Gran Bretaña y Francia en Medio Oriente, el colapso de los imperios alemán y otomano. Por ejemplo, la India desplazó de las preocupaciones británicas a Irlanda. El líder del Partido del Congreso, Mahatma Gandhi, iniciaba entre 1919 y 1922 una campaña de "desobediencia civil y resistencia pasiva" para demandar la independencia.

Ese espíritu animó el importante *Congreso Contra la Opresión Colonial y el Imperialismo*, reunido en Bruselas entre el 10 y el 15 de febrero de 1927, una iniciativa de la Internacional Comunista para crear Ligas Antiimperialistas que nuclearan a personalidades políticas, científicas y culturales para promover un amplio movimiento contra el imperialismo a nivel mundial. El Comité Ejecutivo estaba integrado por James Maxton (laborista inglés), en la presidencia, Edo Fimmen (socialista alemán) en la vicepresidencia; los secretarios eran Willi Münzenberg (de la IC) y V.

[541] Biebber, León, *En torno al origen histórico e ideológico del ideario Nacional-populista Latinoamericano. Gestación, elaboración y vigencia de la concepción aprista de Haya de la Torre*, Colloquium Verlag, Berlín, 1982, pp. 35-36.

[542] No es ocioso recordar que la posición de la Internacional Comunista respecto del imperialismo fue fijada en 1920, en el Segundo Congreso Mundial de la IC. En los "Estatutos sobre la Cuestión Nacional y Colonial" se establecía el apoyo de la IC a los movimientos revolucionarios anticoloniales con el fin de unificar fuerzas para la articulación de futuros partidos proletarios, paso previo para la lucha antiburguesa. Esto habilitaba a los partidos comunistas a establecer alianzas con otros movimientos no comunistas, a condición de no perder su orientación obrera.

Chattopadhyaya (India). Los presidentes honorarios eran Albert Einstein, Henri Barbusse y Sun Yat Sen.

El congreso, financiado por China y México, reunió alrededor de 200 miembros, representantes de 134 organizaciones de 37 países, muchos de los cuales ejercerían importantes liderazgos en la lucha anticolonial después de la Segunda Guerra Mundial. Pandhi Nehru, años más tarde, veía al Congreso de Bruselas como un antecedente de la Conferencia Indonesia de Bandung [1955].[543] Algunos casos homólogos fueron los sudafricanos J. T. Gumede (en representación del Congreso Nacional Africano), J. A. La Guma (en representación del Partico Comunista sudafricano) y D. Colraine (de la *South African Trade Union Congress).*[544] También participó Messali Hadj, del recientemente fundado *l'Etoile-Nord-Africaine* (La Estrella Norteafricana), grupo nacionalista argelino del que será presidente a principios de la década de 1930. En su discurso del Congreso de Bruselas por primera vez se hacía alusión a la independencia argelina.

Es notable la ausencia de trabajos sobre este Congreso. No existe, hasta donde hemos podido relevar, ningún trabajo que analice las germinales relaciones "Sur-Sur" que se establecieron en él. Tampoco se ha analizado específicamente las posturas de los participantes latinoamericanos, ni individual ni colectivamente, ausencia acerca de la cual sería interesante reflexionar, pero que excede los límites de este trabajo y sólo dejamos planteada aquí.

Haya de la Torre no fue invitado como representante del APRA sino como delegado de la borrascosa "Liga Antimperialista de las Américas" (Sección Panameña, Nicaragüense y Peruana) como participante, no como expositor oficial. Los discursos latinoamericanos oficiales fueron los de José Vasconcelos (por el Partido Nacional del Puerto Rico), Carlos Quijano (por el Partido Revolucionario de Venezuela) e Ismael Martínez, por la Confederación de Trabajadores de Tampico (adherida a la CROM).[545] En las Actas del Congreso sólo figuran los discursos oficiales, las adhe-

[543] Gitard, Odette, *Bandung y el despertar de los pueblos coloniales*, EUDEBA, Buenos Aires, 1962, pp. 11-12.

[544] Meli, Francis, *A History of the ANC. South Africa belongs to us*, Londres / Zimbabwe, Publishing House / Indiana UP, James Currey, 1988, pp. 72-73. Agradezco este dato a la Dra. Marisa Pineau.

[545] De América Latina concurrieron (en representaciones bien curiosas) como asistentes o ponentes: José Vasconcelos (como representante de Puerto Rico), Julio Antonio Mella, Victorio Codovilla, Manuel Ugarte, León Blum, Carlos Quijano, Alfredo Palacios, Eudocio Ravines, Haya de la Torre. Entre los patrocinadores estaban Albert Einstein, Kino Meng, rector de la Universidad de China Lebebour, líder del Partido Socialista alemán, la viuda de Sun Yan Sen, Gorky, Jawarhlal Nehru. El Congreso estuvo presidido por Henri Barbusse.

siones y resoluciones finales, de allí que sea imposible rescatar las polémicas no oficiales.[546] Es factible reconstruir algunos aspectos de manera fragmentaria, a partir de los escritos del líder aprista. Haya relata: "al encargárseme la formulación de un texto de resolución, después de rechazado el proyecto presentado por Mella, presenté la *Tesis de los cuatro sectores de ofensiva imperialista* [...] que fue aceptado sin alteración alguna. Al redactar las conclusiones, el uruguayo Dr. Carlos Quijano introdujo variaciones de forma."[547] Esas diferencias giraban en torno a la composición del frente antiimperialista y al protagonismo de los partidos comunistas. Sin embargo, las discrepancias no debían ser muy grandes ya que, en un artículo de Quijano de 1928 sobre el Pacto Kellog y la doctrina Monroe, retomaba las tesis apristas acerca de las cuatro zonas de penetración del capital norteamericano en América Latina.[548]

En lo que se refiere a América Latina, las resoluciones del Congreso coinciden con la posición aprista, muy globalmente consideradas. Las tesis de Haya contemplaban una geografía del imperialismo en Indoamérica: el sector del Caribe (México, Centroamérica, Panamá y las Antillas), "donde se unen los intereses directos de la expansión económica y los indirectos de la estrategia militar."[549] En este sector el imperialismo norteamericano "ha pasado ya el período de la concesión, del tratado, de la acción diplomática, y ha entrado en el de la acción agresiva, de la amenaza, o de la violencia". El segundo sector es el de las "repúblicas bolivarianas" (Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia) donde la acción imperialista se hallaba aún en el período del empréstito, la concesión, "alentando despotismos y convirtiéndolos, mediante apoyo financiero, en agentes del imperialismo en esos países". El tercer sector lo constituyen los países que han logrado un mayor desarrollo nacional (Chile y los países del Plata), donde el Estado "es más definido y estable y donde los prole-

[546] Biebber, L., *op. cit.*, p. 40.

[547] Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo y el APRA*, Ercilia, Chile, 1936, p. 49. [El original fue escrito en 1928]. Este trabajo condensa los postulados antiimperialistas del APRA. Fue escrito en 1928 y publicado recién en 1935. El tono general del escrito es decididamente reactivo, ya que originalmente estaba destinado a dar respuesta a las críticas de los sectores comunistas, especialmente cubanos, encabezados por J. A. Mella. En este libro, Haya amplía los postulados de su doctrina aparecidos en el artículo "¿Qué es APRA?", de 1926. Entre uno y otro media la confrontación de las tesis apristas en el Congreso Antiimperialista de Bruselas (1927) que, según lo expresa el mismo Haya, "definió la línea teórica aprista y planteo nuestras diferencias con el comunismo."

[548] Caetano, G. Rilla, J., *El joven Quijano [1900-1933]. Izquierda nacional y conciencia crítica*, Ediciones Banda Oriental, Montevideo, 1986, p. 187.

[549] Haya de la Torre, V. R., *Por la emancipación de América Latina...*, p. 206. También en: *El antiimperialismo y el Apra*, Ercilla, Santiago, 1936, p. 88.

tarios son más organizados y más numerosos". El cuarto sector es Brasil, que Haya no logra caracterizar más allá de las fuertes inversiones norteamericanas.

Esas esferas de influencia del imperialismo, si bien marcaban diferencias regionales, no impedían –según Haya– una estrategia continentalista común, llevada adelante por un partido también de alcance regional. Las objeciones comunistas al APRA tenían que ver con la dirección proletaria de la lucha antimperialista (diferencia que incluso podía salvarse en un contexto "ampliado" como lo era el del Congreso) pero sobre todo por el carácter "amorfo" del APRA, es decir, por su difusa condición de movimiento continental y partido.[550]

Lo que estaba en la base de la discusión era la caracterización aprista del imperialismo "como primera y no última etapa del imperialismo", lo que modificaba la entidad del fenómeno respecto a las tesis leninistas, y consecuentemente, la metodología, los actores y los horizontes de la transformación social y política. Haya invierte el argumento leninista conservando su lógica argumentativa sobre el imperialismo:

> "En Europa, el imperialismo es 'la última etapa del capitalismo' –vale decir la culminación de una sucesión de etapas capitalistas– que se caracteriza por la emigración o exportación de capitales y la conquista de mercados y de zonas productoras de materias primas hacia los países de economía incipiente. Pero en Indoamérica, lo que es en Europa 'la última etapa del capitalismo' resulta la primera. Para nuestros pueblos el capital incorporado o inmigrado plantea la etapa inicial de su edad capitalista moderna."[551]

En América Latina y en función de su "espacio-tiempo", el imperialismo no es la etapa superior o última etapa del capitalismo, sino el vector que extiende las relaciones sociales capitalistas en la región. Haya parte del diagnóstico de que las sociedades latinoamericanas son feudales hasta la llegada del capital extranjero. En segundo lugar, los islotes de economía capitalista tienen su origen a partir de la presencia de ese estímulo externo y no como un proceso autogenerado del capital en el interior de estas sociedades. Esto marca el carácter dependiente y "semicolonial" de Indoamérica. Propone una visión dualista de las sociedades latinoamericanas en las que conviven "dos intensidades, dos ritmos, dos

[550] Haya de la Torre, V. R., *El antimperialismo y el APRA...* p. 49.
[551] *Idem*, p. 51.

modos de producción". Tradición y modernidad, atraso y desarrollo, "el tractor frente al arado de palo", los binomios en esta dirección se multiplican a lo largo de su obra. El carácter capitalista de estos países deviene inacabado, incompleto y distorsionado por las condiciones originales de su aparición. En el plano político la presencia imperialista reduce la soberanía de los Estados y, por ende, su carácter nacional:

> "Por eso la ostentosa autonomía de nuestras repúblicas es sólo aparente. Súbditas económicas de los grandes imperialismos, son ellos los que controlan nuestra producción, cotizan nuestra moneda, imponen precios a nuestros productos, racionalizan nuestro trabajo y regulan nuestras tablas de salarios."[552]

La contracara funcional de esa dependencia eran los "aspectos progresistas" que imprimían las inversiones del capital extranjero en el desarrollo de las sociedades latinoamericanas: "En tanto el sistema capitalista impere en el mundo de los pueblos de Indoamérica, como todos los económicamente retrasados tienen que recibir capitales del extranjero y tratar con ellos."[553]

De allí se deduce que la estrategia ideológica aprista "en esa etapa" del desarrollo del capitalismo no era la destrucción del capitalismo sino la subordinación y el freno de las tendencias más destructivas del imperialismo. En ese sentido, Haya sigue anclado en un etapismo determinista, herencia de la selectividad de los disímiles materiales teóricos a los que adscribe (Hobson, Hegel, Marx, Lenin):

> "Si Indoamérica vive aún en las primeras etapas del industrialismo que *debe continuar necesariamente su proceso*; si no tenemos aún definitivamente formada la clase proletaria que impondría un nuevo orden social y si debemos libertarnos de la dominación subyugante del imperialismo ¿por qué no construir en nuestra propia realidad 'tal cual es', las bases de una organización económica y política que cumpla con la educadora y constructiva del industrialismo, liberada de sus aspectos cruentos de explotación humana y de sujeción nacional?"[554]

La matriz argumental del aprismo reconoce una adscripción al pensamiento marxista (e, incluso, leninista), sin embargo, estas tesis evidencian la temprana preocupación del aprismo por diferenciarse respecto

[552] *Idem*, p. 20.
[553] *Idem*, p. 156.
[554] *Idem*, p. 25. El énfasis es nuestro.

de la versión marxista-leninista de la Tercera Internacional. Estas discrepancias se ponen de manifiesto en:
a) La caracterización del Imperialismo como "primera etapa del capitalismo" en las sociedades dependientes. El imperialismo "subyuga y explota económicamente a nuestras clases trabajadoras; pero subyuga y explota, también a nuestros pueblos como naciones."[555] El aprismo subordina la explotación de clase a la explotación nacional:

> "Sostenemos, pues, que la actual tarea histórica de estos pueblos es la lucha contra el imperialismo. Ella nos impone subordinar temporalmente todas las otras luchas que resulten de las contradicciones de nuestra realidad social –y que no sean coadyuvantes del imperialismo–, a la necesidad de la lucha común. Vale decir, que nosotros aceptamos marxísticamente la división de la sociedad en clases y la lucha de clases como expresión del proceso de la Historia; pero consideramos que la clase opresora mayor [...] es la que el Imperialismo representa."[556]

b) La función del capital extranjero como motor de desarrollo de los países semicoloniales de economías feudalizadas, y –como forma de contrarrestarlo– la nacionalización de tierras e industrias por parte del Estado.[557]
c) Los horizontes, pero –sobre todo– los plazos y los ritmos de la transformación social están marcados por los tiempos y las formas de la oposición al imperialismo. El horizonte socialista se ve mediatizado por las "tareas" de carácter nacional que suponen una lucha antifeudal y antiimperialista al mismo tiempo: "antes de la revolución socialista [...] nuestros pueblos deben pasar por períodos previos de formación económica y política y quizás por una revolución social –no socialista– que realice la emancipación nacional contra el yugo imperialista."[558]
d) El carácter nacional de la lucha antiimperialista define las inclusiones y exclusiones de los actores llamados a la acción: "las mayorías nacionales" a las que nos referiremos más adelante.
e) Al internacionalismo proletario comunista, el aprismo opondrá un nacionalismo indoamericano: "[El APRA] plantea como primordial la lucha por la defensa de la soberanía nacional en peligro. Da a este postulado un contenido integral y nuevo. Y señala como primer paso en el camino de nuestra defensa antiimperialista la unificación política y eco-

[555] *Idem*, p. 73.
[556] *Idem*, pp. 119-120.
[557] Haya de la Torre, V. R., "Sentido de la lucha antiimperialista", en: *Amauta*, Lima, Año II, Nro. 8, abril de 1927, p. 39.
[558] Haya de la Torre, V. R, *El antiimperialismo...*, p. 122.

nómica de las veinte repúblicas en que se divide la gran nación Indoamericana."[559]

En la autodefinición del aprismo, es relevante el análisis de la experiencia china del Kuo Min Tang, seguida como ejemplo y guía para la experiencia "indoamericana". El nombre, Partido Popular Nacional, derivado de su estrategia frentista, muestra las similitudes con el APRA. El mismo Haya presentaba al APRA como el "Kuo Min Tang americano."[560] El hecho de que China fuera una sociedad agraria, no capitalista y con un proletariado muy débil, habilitaba a esa comparación. El carácter de frente policlasista del partido de Sun Yan Sen (obreros, campesinos, liderados por la burguesía), es contemporáneo a la creación y expansión del APRA como movimiento [1924-1927] y a sus aspiraciones de erigirse en un "Partido Antimperialista". Lo curioso es que el frente chino era el caso "modelo" de las formas que debían asumir las luchas anticoloniales para la III Internacional (principal interlocutor y contradictor de Haya). Por otra parte, Haya mantiene la analogía con el Kuo Ming Tang aun después de la muerte de Sun Yan Tsen, reemplazado por el decididamente anticomunista Chang Kai Sek, y del aborto de la revolución en China. Lo anterior produjo una beligerante polémica con los dirigentes comunistas. Justamente en 1927, en *La Correspondencia Sudamericana*, la revista del Secretariado Sudamericano de la Comitern, aparece un editorial con duras críticas al aprismo, en el que fija posiciones emblemáticas de los comunistas hacia el APRA, "forma orgánica de una desviación de derecha, que comporta una concepción pequeño burguesa y que constituye una concesión que se hace a los elementos antiimperialistas no revolucionarios."[561]

Pero la respuesta más polémica fue la del líder del Partido Comunista Cubano, Julio Antonio Mella. En el folleto "¿Qué es el *ARPA*?", aparecido en México entre junio y julio de 1927, criticaba con beligerancia la orientación aprista/*arpista*.[562] Además de los juicios de orden personal sobre

[559] *Ibidem*.

[560] "En varias oportunidades he aludido a la semejanza del movimiento antiimperialista chino con el movimiento antiimperialista nuestro. Insisto en el paralelo [...] recordando que la traducción literal de las tres palabras que dominan el poderoso organismo político chino significan en nuestra lengua Partido Popular Nacional." Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo y el Apra*, pp. 70-71.

[561] "¿Contra el Partido Comunista?, en: *La Correspondencia Sudamericana*, Buenos Aires, Año II, Nro. 29, 15 de agosto de 1927, p. 5.

[562] El opúsculo, escrito en México en abril de 1928, salió publicado en varias revistas latinoamericanas. Aquí se toma la publicada en dos números sucesivos de la Revista *Amauta*. Mella, Julio Antonio, "La lucha revolucionaria contra el imperialismo. ¿Qué es el ARPA?", en: *Amauta*, Lima, Año IV, Nro. 31, junio-julio de 1930, pp. 41 y 49.

Haya, le discute su pretensión de haber "descubierto" la causa antiimperialista que ya tenía una tradición importante en América Latina, encarnada en Ugarte e Ingenieros. Tampoco han descubierto los *arpistas*, según Mella, el carácter económico del fenómeno imperialista, asunto tratado por Lenin en el Segundo Congreso de la Internacional Comunista, incluso esos postulados ya estaban en la Constitución de 1917 "y el pueblo mexicano ha estado luchando por ello desde hace mucho tiempo. Los artículos 27 y 123 –más revolucionarios que toda palabrería *arpista*– nos hablan en la América con el lenguaje de la acción práctica, no con verbalismo intelectualista de la nacionalización de tierras e industrias."[563]

Los centros neurálgicos de la polémica entre aprismo y comunismo son la conformación de clases del Frente Unico, el carácter de la revolución y la forma "partido" del APRA. Otro elemento, menos ideológico, es que se disputaban el mismo espacio de recepción política.

El "ARPA" es más popular que revolucionario, dice Mella, ya que no sólo no considera al proletariado la vanguardia de la revolución, sino que ocluye su capacidad contestataria al subordinarlo a la burguesía. "En toda la fraseología sobre el frente único contra el imperialismo no hay nada concreto sobre el papel específico de las clases dentro de ese frente único." El líder del Partido Comunista Cubano piensa que es más consistente la política de alianzas frentistas que establecía la Tercera Internacional por esos años (que cambiaría drásticamente en 1928). "La IC debe marchar en alianza temporal con la democracia burguesa de las colonias y de los países atrasados pero sin fusionarse con ella y salvaguardando expresamente la independencia del movimiento proletario."[564] Como ocurría en México, en el que "El Partido Comunista ha estado apoyando la lucha de la burguesía liberal, democrática y revolucionaria contra el imperialismo y sus aliados nacionales."[565]

Además de definir al ARPA como un "populismo americano", lo acusa de "divisionista del movimiento internacional antiimperialista" en el Congreso de Bruselas, "por voluntad de los revolucionarios de medio centenar de naciones". Y añade que en Bruselas no se quiso "reconocer al ARPA como la única organización antimperialista de América. Tampoco se le dieron puestos 'de figura' a los líderes arpistas ya que éstos fueron

[563] *Idem*, p. 42.
[564] *Idem*, p. 46.
[565] *Ibidem*.

para los que realmente representaban a movimientos de masas como el Kuo-Min-Tang, el Congreso de la India, la CROM de México."[566]

Fiel representante del espacio comunista latinoamericano, también impugna el carácter "indoamericano" que el APRA se atribuye. "Los arpistas son indoamericanistas. Critican con mucha razón, a los que hablan de conflictos entre sajones y latinos como fundamento del imperialismo. Pero, a renglón seguido, presentan al indio como algo fundamental, por ser indio, para la lucha antimperialista y por el socialismo. Olvidan que la penetración del imperialismo termina con el *problema de las razas* en su concepción clásica al convertir a los indios, mestizos, blancos y negros en *obreros*, es decir al dar una base económica y no racial al problema."[567]

Julio Antonio Mella escribía desde su exilio en México. Dos años después fue asesinado por enviados del dictador cubano Machado. Por eso Haya aclara en el prólogo de *El antiimperialismo y el APRA* : "escribí este libro para refutar los argumentos de Mella [...] a poco de mi llegada a Alemania supe de la noticia del cobarde asesinato de Mella, víctima de un agente de Machado. Entonces abandoné la idea de publicar lo escrito en México y me entregué a recoger materiales y preparar una nueva obra, más vasta y documentada sobre los problemas indoamericanos y el Aprismo."[568]

Más allá de las divergencias, hacia finales de los veinte se instituye en la agenda problemática de las izquierdas latinoamericanas un núcleo teórico y político crucial de la cultura política del continente: la difícil relación entre clase, etnía, nación y socialismo. Y, más aun, el dilema que recorrió buena parte de la discusión de las izquierdas latinoamericanas: ¿revolución *nacional* o revolución socialista?

Una estrategia política continental: Un partido indoamericano

El aprismo propuso una estrategia política para la "unidad latinoamericana" ("indoamericana", en sus términos), es decir, la conformación de un partido político a escala regional:

[566] Mella, Julio Antonio, "La lucha revolucionaria contra el imperialismo. ¿Qué es el ARPA?", en: *Amauta*, Lima, Nro. 32, agosto-septiembre de 1930, p. 31.
[567] *Idem*, pp. 24-37.
[568] Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo...*, Nota preliminar a la Primera edición.

> "[El APRA] es una nueva organización formada por la joven generación de trabajadores manuales e intelectuales de varios países de la América Latina. Fue fundada en diciembre de 1924, cuando los cinco puntos generales de su programa fueron enunciados y en dos años ha logrado organizar algunas secciones nacionales [...]. El APRA cuenta ya con una vasta sección en el Perú y células en México, la República Argentina, América Central, etc., y con una sección en Europa, cuyo centro actual es Paris [...] con subsecciones en Alemania, España e Inglaterra. El Comité Ejecutivo interino ha residido hasta hoy en Londres."[569]

Si bien el concepto de acción política y de partido están claramente expresados por Haya, la idea que subyace fuertemente es la de un movimiento de un lábil y abarcador perímetro inclusivo, lo que se desprende de la amplitud de sus propósitos, la generalidad de sus objetivos y la escasez de precisiones con respecto a la metodología concreta a seguir. La sigla elegida por Haya para denominar esta organización contribuye a afianzar esta idea movimientista: "Alianza" (la idea de "Frente" permite la incorporación de partidos, organizaciones sectoriales, de carácter nacional) "Popular" (alude a una convocatoria pluriclasista, aquí lo "popular" se corresponde estrechamente con lo "nacional" entendido como concurso de sectores antiimperialistas) "Revolucionaria" (ya se ha hecho referencia a los variados conceptos que supone lo "revolucionario" en la concepción aprista) "Americana" (el carácter continental es el eje central de la propuesta y condición de posibilidad de la estrategia elegida). "El imperialismo no puede ser afrontado sin una política de unidad latinoamericana [...] consecuentemente [...] el poder debe ser capturado por los productores; la producción debe socializarse y América Latina debe constituir una Federación de Estados."[570]

Hacia 1928, Haya va precisando el carácter partidario del APRA: "La lucha contra el imperialismo en Indoamérica no es solamente una lucha de mera resistencia [...] La lucha es, ante todo, una lucha político-económica. El instrumento de dominación imperialista en nuestros países es el estado, más o menos definido como aparato político; es el poder."[571] La cita es contundente y las resonancias leninistas son explícitas a párrafo seguido. Sin embargo, como ya se ha visto, el objetivo central de la obra es refutar las tesis comunistas acerca del APRA; en esta confrontación se irá delineando en forma cada vez más precisa la identidad apris-

[569] Haya de la Torre, V. R., "El aprismo es una doctrina completa y un método de acción realista" (1926), en: *Ideario y acción aprista*, Claridad, Buenos Aires, 1930, p. 34.
[570] *Idem*, p. 27.
[571] Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo...*, p. 53.

ta. Para reforzar su argumento en favor de dar al APRA el carácter de partido, establece las diferencias del caso con respecto a las Ligas Antiimperialistas, organizaciones de "simple resistencia o propaganda", carentes de programa político; con respecto a la Unión Latinoamericana, atendido a sus objetivos fundacionales y sin ánimo de crítica, Haya dirá que "se limitó a fines de acción intelectual".[572]

Siguiendo este proceso de identificación a partir de la diferencia, Haya coloca al APRA en el centro del espectro político latinoamericano individualizando la acción aprista a partir de su finalidad y su organización. Aun a fuer de ser extensos, es preciso citarlo textualmente:

> "El APRA como partido de frente único nacional indoamericano se distingue de todos los demás partidos de izquierda existentes en nuestras veinte repúblicas en cuanto a su finalidad y su organización. Recordemos que ningún partido, sin exceptuar a comunistas y socialistas, se ha constituido en Indoamérica, hasta ahora, elevando como objetivo primordial la lucha antiimperialista. Los más avanzados y modernos han concedido a la acción contra el imperialismo un limitado aspecto, casi siempre teórico y adjetivo de su programa doctrinario. En cuanto a su organización, todos los partidos de izquierda indoamericanos, o circunscriben su radio de acción a las fronteras del país en el que han sido constituidos, o amplían hasta hacerlo confinar con los límites del planeta. Los partidos radicales, social-demócratas y laboristas, corresponden a la primera clasificación. Aislados en un localismo casi xenófobo, jamás han tenido la visión del problema continental [...] Los otros, los partidos llamados de extrema izquierda, abarcan demasiado. Sectores subalternos de organizaciones mundiales, subordinan los problemas indoamericanos a los que más interesan a los comandos de sus partidos."[573]

El planteo de un partido político trasnacional, de alcance latinoamericano, sólo puede explicarse en los contextos que hemos analizado y frente a los interlocutores contra los que el APRA recorta su identidad ideológica. Una primera cuestión es el señalamiento de la originalidad de la propuesta, que no tenía antecedentes ni tendrá herencias en la cultura política de la región.[574] Creemos que las condiciones de "pensa-

[572] Las relaciones entre los apristas y los miembros de la Unión Latinoamericana fueron estrechas y complementarias. Véase: Palacios, Alfredo, *Nuestra América y el Imperialismo Yanqui*, s/ed., Madrid, 1930, pp. I-VII. [El prólogo es del conocido aprista Manuel Seoane].

[573] Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo...*, p. 81.

[574] En la década de 1960 se trazaron caminos continentalistas, de carácter intelectual e incluso político-militar (nos referimos a la estrategia insurreccional de los focos guerrilleros hasta el año 1968), pero no de carácter político-partidario.

bilidad" de esa propuesta política está dada precisamente por la centralidad que cobró el antimperialismo en la concepción aprista y en el ambiente intelectual crítico de la década. El APRA opuso al "internacionalismo proletario" un indoamericanismo basado en las peculiares y originales condiciones del "espacio-tiempo" latinoamericano. Como hemos analizado, el antimperialismo prohijaba como contrapeso de la dependencia económica estrategias asociativas a nivel regional. Si bien las células apristas en los distintos países tuvieron una existencia efímera y un alcance político casi nulo,[575] los cinco puntos del "programa Máximo" del APRA fueron muy exitosos, ya que en ellos se vio representado ese colectivo impreciso pero muy operante –la "nueva generación"– que habría de fundar partidos y movimientos políticos en los que se advierte una vocación de recambio de las elites político-ideológicas latinoamericanas.

Punto de vista antimperialista

Así tituló José Carlos Mariátegui su escrito para ser presentado en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, reunida en Buenos Aires entre el 1 y 12 de junio de 1929. Problemas de salud le impidieron viajar personalmente a Buenos Aires, de allí que sus tesis ("Punto de vista Antiimperialista" y "El problema de las Razas") fueran leídas por los representantes peruanos Hugo Pesce y Julio Portocarrero. Esta primera reunión de los partidos comunistas latinoamericanos fue un hito en la configuración comunista regional –sobre todo– frente al Comitern que en el Sexto Congreso había proclamado la línea dura de "lucha de clase contra clase". A partir de 1928 se produce lo que los propios comunistas llamaron el "descubrimiento de América". En ese congreso, por ejemplo, se discutió por primera vez un asunto latinoamericano: la intervención norteamericana a Nicaragua. Hasta entonces, el interés y conocimiento de la IC acerca de América Latina era muy somero. La situación latinoamericana se englobaba bajo el general concepto de "semicolonia" sin más precisiones ni matices. Lo anterior había generado críticas por parte de los dirigentes comunistas de la región, asunto que se proponían discutir en la Conferencia. Lo paradójico, en algún sentido, es que después de esa conferencia se aceleró el proceso de "bolchevización" y sujeción de

[575] Cfr. Melgar Bao, Ricardo, "Militancia aprista en el Caribe: la sección cubana", en: *Cuadernos Americanos*, México, Año VII, Nro. 37, enero-febrero de 1993. Taracena, A., "El APRA, Haya de la Torre y la crisis del liberalismo guatemalteco en 1919-1929", en: *Cuadernos Americanos*, México, Año VII, Nro. 27, enero-febrero de 1993.

los partidos comunistas latinoamericanos a los dictados de la III Internacional.

Mariátegui ubica la cuestión imperialista discutiendo tanto la canónica versión comunista como la del aprismo. Respecto de la primera, consideraba inasimilable la situación de las repúblicas latinoamericanas a la de "países semicoloniales". Si bien la condición económica de los países latinoamericanos es semicolonial, no lo es su condición política. "Las burguesías nacionales, que ven en la cooperación con el imperialismo la mejor fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder político para no preocuparse seriamente de la soberanía nacional."[576] Señala que la ilusión de la soberanía nacional se conservaba intacta, ya que la revolución de la independencia "estaba demasiado próxima y sus mitos y símbolos demasiado vivos en la conciencia de la burguesía y la pequeña burguesía." Esto inhibía la presencia de un sentimiento nacionalista revolucionario en la burguesía, lo que sí ocurría en los países semicoloniales.[577] En Indo-América, "la aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarias con el pueblo por el lazo de una historia y cultura comunes. Se sienten ante todo blancos",[578] a diferencia del Kuo Min Tang, en el que "la burguesía y aun los elementos feudales se sienten entrañablemente chinos". Como no había un nacionalismo revolucionario en las burguesías latinoamericanas, el antiimperialismo no debía ser elevado a la "categoría de un programa, de una actitud política, de un movimiento que se basta a sí mismo". Menos aun se podía pensar que a partir de él se desenvolvería un camino hacia el socialismo o la revolución social. Y éste es el punto central de sus diferencias con el aprismo:

> "El anti-imperialismo [...] no anula el antagonismo entre clases, no suprime la diferencia de intereses. Ni la burguesía, ni la pequeña burguesía en el poder pueden hacer una política anti-imperialista. Tenemos la experiencia de México, donde la pequeña burguesía ha acabado por pactar con el imperialismo yanqui. El anti-imperialismo sólo puede ofrecer a las masas *una temporal borrachera nacionalista*."[579]

Mariátegui interpretaba la situación latinoamericana tomando del marxismo su lógica analítica, proponiendo arraigarlo a las especificidades de su movimiento histórico y social, para evitar que fuera "calco y

[576] Mariátegui, José Carlos, "Punto de vista anti-imperialista". Tesis presentada a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (Buenos Aires, junio 1929), en: *Ideología y Política*, Amauta, Lima, 1978, p. 87.
[577] *Ibidem.*
[578] *Idem*, p. 88.
[579] *Idem*, pp. 90-91.

copia". Su intento por "peruanizar" o "indoamericanizar" el marxismo no fue bienvenido en las disciplinadas filas de los partidos comunistas latinoamericanos. Desde los inicios, la actitud hacia Mariátegui fue de prevención, cuando no de franca hostilidad. En primer lugar, por la renuencia de Mariátegui de llamar "socialista" y no "comunista" al partido que había fundado en el Perú en 1928. El problema no era nominalista sino que atendía a los significados de esa renuencia, es decir, la posibilidad de pensar críticamente el marxismo. No fue comprendido. Ni las tesis sobre el imperialismo ni las del "problema de las razas", fueron aprobadas. Las tesis antimperialistas fueron desechadas por "sobrevalorar" los factores espirituales y por "embellecer" la penetración imperialista en América Latina, ya que en la argumentación de Mariátegui, el capital externo contribuía a disolver las relaciones feudales y promovía las relaciones capitalistas.[580] Su "heterodoxia" fue tildada de "populista" y de "desviación latinoamericana". Justamente de eso se trataba, sólo que el "desvío latinoamericano" no era un elogio sino el más réprobo de los adjetivos comunistas. Más aún, en el interior de la cultura de los Partidos Comunistas latinoamericanos, se llamó "mariateguismo" a cierto tipo de "desviación pequeño burguesa". Alberto Flores Galindo, en su libro *La Agonía de Mariátegui* (un título muy unamuniano que no violentaría a Mariátegui) señala que uno de los delegados peruanos comunicó en la Conferencia la reciente aparición de los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana,* que fue recibido con frialdad e indiferencia. Para la versión oficial comunista las palabras "ensayo" y "realidad peruana" resultaban insoportables. Ensayo remitía a provisionalidad conjetural, a aproximación. Y "realidad peruana" colisionaba con el universalismo abstracto y modélico que promovía la III Internacional.[581]

Los discursos antimperialistas de los años veinte instalaron una "poética" y una simbólica fundacional en el imaginario político contestatario latinoamericano.[582] "Diplomacia del dólar" o "filibustera", "Tío Sam", "Wall Street", también "vasallaje", "coloniaje" , o imágenes zoomórficas tales como chacales, monstruos bicéfalos, vampiros, águilas, pulpos, frases e iconos que formaron parte de un lenguaje común, territorio de reconocimiento de identidades político-culturales, quizás mucho más culturales que políticas, ya que abrazaba un campo de pertenencias muy amplio.

[580] Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komitern,* DESCO, Lima, 1980, pp. 66-67.
[581] *Idem*, p. 28.
[582] Respecto de las ilustraciones y las imágenes de las revistas antiimperialistas, véase Melgar Bao, Ricardo, *op. cit.*

Por ejemplo: no sorprende encontrar enconadas manifestaciones antimperialistas en Magda Portal [1900-1989], militante aprista, escritora, algo así como "la pasionaria" peruana.[583] Sin embargo, ese campo generacional abarcaba personalidades más distantes y explícitamente apolíticas. La uruguaya Juana de Ibarborou reconocía explícitamente no haber sido nunca combativa , "siempre el ensueño me ha tenido presa en su red", sin embargo, expone en la denominada "Profesión de Fe": "En la juventud del continente hay en la actualidad un solo punto de mira: el de la independencia efectiva. Se lucha contra el imperialismo de los EEUU, se combaten las dictaduras, se da batida al caudillismo [...] porque América Latina es el continente de la libertad [...]. Yo vengo ahora a ponerme bajo las banderas de ese grupo juvenil que lucha y sufre por la autonomía real e ideológica de América."[584]

Por otra parte, la discusión sobre la entidad y la prelación de la lucha antiimperialista en América Latina –instalada diáfanamente en la década de 1920– generó dos interpretaciones fundacionales que atravesaron la mayor parte de las ideologías políticas de la modernidad latinoamericana. La transformación social en el interior del capitalismo a partir de un frente de clases contra el imperialismo y de un Estado fuerte "nacionalizado" bajo la hegemonía de las "burguesías nacionales", animó las corrientes de pensamiento nacional-populares y los populismos. Las corrientes socialistas-comunistas, consideraban que era la vía socialista la única forma de quebrar la dependencia del imperialismo. Frente a la debilidad de las burguesías latinoamericanas y el carácter co-constitutivo del capital imperialista, auspiciaron una lucha antiimperialista asociada inescindiblemente a la lucha anticapitalista de carácter clasista, como vía hacia el socialismo. Este debate político e ideológico de los años veinte, fundamentado de manera más teórica y disciplinaria pero no exento de una fuerte carga política, se reeditó hacia finales de la década de 1960. Las frondosas polémicas en torno a la denominada "teoría de la dependencia"[585] recuperaron y complejizaron un debate que tiene su matriz en esta reflexión de los años veinte.

[583] Véase Reedy, Daniel, *Magda Portal, la Pasionaria peruana,* Ediciones Flora Tristán, Lima, 2000.

[584] De Ibarbouru, Juana, "Profesión de Fe", en: Palacios, A., *Nuestra América y el imperialismo yanqui*, Madrid, s/f, p. 159.

[585] Entre otros: Cardoso, F. H. y Faletto, E., *Desarrollo y dependencia en América Latina*, Siglo XXI, México. [Primera edición:1969]. Frank, Gunder, A., *El capitalismo dependiente latinoamericano*, Siglo XXI, México, 1970. Dos Santos, T., *Dependencia y cambio social*, CESO-Universidad de Chile, Santiago, 1970. Bambirra, V. *El capitalismo dependiente latinoamerica-*

La cuestion del nombre: de *Nuestra América* a *América Latina*

> "*Nuestra América* debe afirmar la fe en su destino, en el porvenir de la civilización. Para mantenerlo no me fundo desde luego en el desarrollo presente o futuro de las riquezas materiales, ni siquiera en esos argumentos contundentes para los contagiados del delirio industrial [...].
> Me fundo sólo en el hecho de que en cada una de nuestras crisis de civilización, es el espíritu quien nos ha salvado, luchando contra elementos aparentemente más poderosos; el espíritu sólo, y no la fuerza militar o el poder económico.
> Si el espíritu ha triunfado, en nuestra América, sobre la barbarie interior, no cabe temer que lo rinda la barbarie de afuera.
> [...] Avancemos, en fin, hacia *nuestra utopía.*
> *¿Hacia la utopía? Sí.*"[586]
>
> Pedro Henríquez Ureña

Los intelectuales de los años veinte se detuvieron a repensar el nombre de la región . Representativas de esta pretensión por analizar y definir este "continente" son las polémicas acerca de las formas de nombrarlo. "Latinoamérica", "Iberoamérica", "Hispanoamérica", "Indoamérica", "Los Estados Des-Unidos del Sur", o bien, "Interamericanismo", "Panamericanismo", "Wilsonismo", son expresiones que denotan y connotan diferentes formas de apropiación conceptual, ideológica, política.

Finalmente, el nombre de América no había sido acuñado por navegantes, descubridores o conquistadores. Fue producto de la pura especulación intelectual de unos monjes eruditos y cartógrafos del *Gymnasium Vosagense* que cambiaron el "Mundus Novus" de la *Lettera* de Vespucio por "América", de *Amerigie* (tierra de Américo), y el femenino era para hacer corresponder esa "cuarta parte" con un nombre de mujer, como Europa, Asia y Africa. La *Lettera* de Vespucio en traducción latina y el

no, Siglo XXI, México, 1974 y *Teoría de la dependencia: una anticrítica*, ERA, México, 1978. Quijano, A., *Dependencia, urbanización y cambio social en América Latina*, Mosca Azul, Lima, 1977. Jaguaribe, H., (comp. y prólogo). *La dependencia político-económica de América Latina*, Siglo XXI, México, 1970. Weffort, F., "Notas sobre a teoría da dependencia: teoría de clase o ideología nacional?"; en: Weffort, F., *O populismo na politica brasileira*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980, p. 170. Para un balance de los estudios de dependencia véase: Fernández Jilberto, A., "El análisis de situaciones de dependencia y la reestructuración del capitalismo dependiente", en: *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, Nro. 36, CEDLA, Amsterdan, junio, pp. 105-137.

[586] Henríquez Ureña, Pedro, *La Utopía de América*, Ed. Estudiantina, La Plata, 1925.

mapamundi del monje Waldseemüller, circularon rápidamente por Europa. Ese año –1507– se hicieron dos impresiones, al año siguiente se había agotado la edición de mil ejemplares.[587] Colón, en cambio, murió apegado a la "asiaticidad" de América. Las "Indias Occidentales" devinieron "Provincias de Ultramar de la Corona de Castilla" y sólo hacia fines del siglo XVIII comienzan a ser consideradas colonias, en el sentido más estricto.

Ese "Nuestra América", de Pedro Henríquez Ureña, fue una frase muy frecuentada en los textos de la época. Las salvedades, recortes y precisiones sobre lo que incluye o excluye el posesivo y las diferentes nominaciones para referirse a esta continentalidad, son parte de una estrategia cultural y política que se dirige a suturar los clivajes de la crisis.

La frase, "Nuestra América", tiene sus genealogías y linajes. Independientemente de la autoría de la expresión (se sabe que fue utilizada en varias oportunidades, antes de finales del siglo XVIII)[588] fue Francisco de Miranda [1750-1816] quien objetivó el posesivo "nuestra" para plantear una escisión respecto de la dominación española: "Con estos auxilios podemos seguramente decir que llegó el día, por fin, en que, recobrando *nuestra América* su soberana independencia, podrán sus hijos libremente manifestar al universo sus ánimos generosos."[589]

La "índole nacional" a la que se refiere con el posesivo "nuestra" contiene y define a un sector que Juan Pablo Viscardo denominó (tan temprano como 1792) "españoles americanos". El jesuita "peruano" se refería al "tercer centenario" estableciendo esa alteridad: "El Nuevo Mundo es nuestra patria, y su historia es la nuestra, y en ella es que debemos examinar nuestra situación presente, para determinarnos, por ella, a tomar el partido necesario a la conservación de nuestros derechos."[590] El sentimiento de exterioridad de Viscardo con respecto a España es ostensible: poner empeño en favor de España, "un país extranjero", es una "traición cruel contra aquél en donde somos nacidos."[591] Inspirado en los escritos de Viscardo, Miranda instaló el primer "Nuestra América" mar-

[587] Véase O'Gorman, Edmundo, *La invención de América. El Universalismo en la Cultura de Occidente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

[588] Sobre el origen y el rastreo histórico de la expresión "Nuestra América", cfr. Soler, R., *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, Siglo XXI, México, 1980. Por Rojas Mix, *Los cien nombres de América*, Lumen, Barcelona, 1992. Ardao, A., *Nuestra América Latina*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1986.

[589] Miranda, Francisco de, "Proclama de Coro", 2-8-1806. En: Romero, José Luis y Romero, Luis A., *Pensamiento Político de la Emancipación*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, p. 89.

[590] Viscardo, J. "Carta a los españoles americanos", (1792), en Romero.., *op. cit.*, p. 51.

[591] *Idem*, p. 52.

cando una precaria pero efectiva frontera respecto de la "madre patria", primer paso de identidad que es continentalidad dada sobre todo por la filialidad de las colonias respecto de la metrópoli. El "Nuestra" excluye desde los orígenes a los EEUU, quienes –doctrina Monroe mediante– terminarán por apropiarse del patronímico.

Por razones de espacio y objetivos, no profundizaremos los distintos matices que el "Nuestra América" tuvo en el pensamiento de la emancipación. Para Simón Bolívar el "nosotros" del "Nuestra América" se define por dos negativas: "no somos europeos, no somos indios, sino una especie intermedia entre los aborígenes y los españoles". Bolívar acentuaba la continentalidad de la empresa emancipadora y congruentemente propuso un programa político que involucraba a las ex-colonias en una unidad totalizante aun en los momentos más álgidos y deprimentes de la guerra contra España: "Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un sólo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse."[592]

En el Caribe, hacia fines del siglo XIX, se completaba el ciclo de las independencias de la corona de España. "Nuestra América" de José Martí plantea el problema de la independencia ampliando el posesivo e interpelando a más de una "metrópoli". Negros, mestizos, en síntesis, "los pobres de la tierra" son incorporados como actores y protagonistas del discurso y la acción martiana. Para Martí, la descomposición de América era producto de la exclusión de las culturas tradicionales del espacio de la representación política. De ahí que "Nuestra América" martiano proponga la construcción de un "nosotros" hecho justamente con la materia excluida por los discursos –y los Estados– modernizadores: el "indio mudo", "el negro oteado", el campesino marginado por la "ciudad desdeñosa".[593] Por otra parte, como hemos visto, a la oposición a España se suma la clara advertencia respecto del expansionismo norteamericano. El canónico escrito "Nuestra América" de Martí, en 1881, se dirige a fortalecer y revelar, como bien dice Fernández Retamar: "se *fortalece* lo que es débil y se *revela* lo que se ignora".[594] Pero, a la vez, Martí introduce la idea de "fundación", instando a una nueva construcción societal hacia el futuro. Esta concepción es a la vez histórica y "evolucionista" ("con Bolívar de un brazo y Herbert Spencer de otro").[595] de allí que enuncie,

[592] Bolívar, Simón, "Carta de Jamaica" (1815); en: Romero, J. L. y Romero, L. A., *op. cit.*, p. 35.
[593] Ramos, Julio, *op. cit.*, p. 237.
[594] Fernández Retamar, R., *op. cit.*, prólogo, p. 28.
[595] Martí, José, "Madre América", en: *op. cit.*, p. 50.

asestando sus críticas a las generaciones cosmopolitas, elitistas y europeizantes una pregunta resignificada respecto de la identidad: "le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre real. [...] se ponen en pie los pueblos y se saludan '*Cómo somos?*' se preguntan, y unos y otros se van diciendo *cómo son*".[596] Esta pregunta por la identidad y la personalidad de la región es recuperada apelando a estas tradiciones y genealogías.

Hacia mediados del siglo XIX, en el contexto de la política expansionista del Segundo Imperio de Napoleón III, se propaga el nombre "América Latina", aunque la expresión había sido utilizada con anterioridad por el colombiano José María Torres Caicedo en *El Correo de Ultramar* y por Michel Chevalier en la *Revue des Races* (1857-1861).[597]

El panlatinismo supone una comunidad de orígenes basado en la tradición cultural y lingüística del Imperio Romano de Occidente y de la religión Católica. La oposición entre la tradición sajona y la latina, en este caso, legitimaba la ideología de expansión y dominio de Francia. Napoleón III le escribía al general Forey en 1862: "Tenemos interés en que la República de Estados Unidos sea poderosa y próspera, pero no tenemos ninguno en que se apodere del golfo de Méjico, y desde allí domine las Antillas y América del Sur. [...] si Méjico conserva su independencia y mantiene la integridad de su territorio, si, con el apoyo de Francia, se consolida en él un gobierno estable, habremos devuelto a la raza latina del otro lado del Océano su fuerza y su prestigio [...] se nos impone el deber de intervenir en Méjico y plantar allí nuestra bandera."

Estos planes se llevaron a cabo: Francia instaló un emperador (Maximiliano de Habsburgo), una emperatriz y una corte francesa en México hacia 1863. Lo que queremos señalar aquí es el éxito de la nominación aun cuando la invasión francesa a México haría pensar en su pronto descrédito. El arraigo al latinismo podría guardar relación con el espíritu antiespañol de la época (revitalizado en ese momento por la invasión española en Perú y la presión sobre el Caribe). La pertenencia a lo "latino", entonces, esfuma la herencia española y su tradición. También ofrecía una referencia ideológico-política en correspondencia con el modelo hegemónico (sobre todo en el ámbito de la cultura, los usos, las modas, y –con atenuantes– la ideología) de las oligarquías forjadoras de los nacientes estados, dominantemente "afrancesadas". El término acabó por

[596] *Idem*, p. 41.
[597] Al respecto véase : Ardao, Arturo, *Nuestra América Latina*, Banda Oriental, Montevideo, 1990.

perder el significado panlatinista de sus orígenes. La expresión "América Latina" sobrevivió al fracaso de la expedición francesa y, si originalmente nace como forma de identidad antisajona, los mismos Estados Unidos terminan aceptando el vocablo.

Indoamérica

Una manera de afirmar pertenencias es la oposición, la negación. Vasconcelos afirmaba: "pobre procedimiento es comenzar a definir una cosa por lo que no es; pero al fin y al cabo no puede dejar de emplearse cuando se trata de asuntos todavía informes, cambiantes, inmensos [...]: la misma negación suele abrir un paso."[598]

Las notas de endebles "personalidades nacionales"o regionales se refuerzan frente las diferencias respecto de un "otro". Esa alteridad funciona como mecanismo de identificación contribuyendo a subrayar especificidades y originalidades. En el siglo XIX, Europa fungía como modelo de los países latinoamericanos; era el espejo del progreso, la modernidad, el crecimiento económico, la "cultura", la civilización. A nuestro juicio, el "otro" eran los estados latinoamericanos entre sí. El proceso de centralización política, la demarcación de las fronteras estatales, la inserción de las economías en el mercado mundial, llevó a las elites al bilateralismo como forma de relación con el afuera y al reforzamiento de la individuación de cada perímetro estatal, respecto de sus vecinos, procesos en los que no estuvo ausente el conflicto armado.

Como hemos analizado, la Gran Guerra puso en crisis el conjunto de las ideas angulares de la construcción de los Estados latinoamericanos, sobre todo, aquellos principios modernizadores que habían inspirado las políticas de las elites a partir de los años ochenta. Esa crisis habilitaba a recapitulaciones semánticas. En el discurso intelectual, "europeísmo" y "europeizante" se volvieron palabras cargadas de un significado negativo y peyorativo. Por otra parte, como analizamos en el apartado anterior, el otro faro de Occidente, los Estados Unidos, con menos prosapia aunque con una vitalidad que contrastaba con la "envejecida" Europa, desbordaba esas energías (otrora admiradas por muchos ensayistas y pensadores) de manera agresiva sobre la región. La contraparte funcional de la crisis cultural del modelo europeo y de la violencia intervencionista de los EEUU, llevó a los intelectuales de los años veinte a delimitar como obje-

[598] Vasconcelos, José, *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, Barcelona, s/f., p. 12.

to cultural y político a América Latina y a pensar contenidos identitarios. El latinoamericanismo (o, en casos, "indoamericanismo") es un componente medular de la reflexión intelectual que expresa tanto continuidades como rupturas respecto de la tradición anterior. Las rupturas y revisiones guardaban relación con la denostación de lo que comienza a denominarse nacionalismo "divisionista" y "artificial" de los gobiernos oligárquicos:

> "Cada cacique, cada tirano, cada oligarquía, cada clase dominante grita patriotismo. Patriotismo significa hostilidad al vecino, odio, xenofobia, nacionalismo provincialista y bastardo. El patriotismo en el Perú, por ejemplo, no es libertad a cuatro millones de esclavos peruanos víctimas de la más horrible explotación feudal desde la conquista española; el patriotismo peruano no es educar un pueblo analfabeto [...]: el patriotismo peruano es odiar a Chile. Desde que yo he nacido, desde que cada muchacho peruano nace, se le enseña a odiar a Chile. Ese es el patriotismo."[599]

Otra revisión del patriotismo,complementaria con la anterior, fue el señalamiento de la "alianza" entre las oligarquías y el capital extranjero (o el imperialismo). Ese núcleo interpretativo también recortaba el carácter "ficticio" de los patriotismos locales:

> "El verdadero nacionalismo que es preocupación honrada por lo propio y que no implica odio a todo lo extraño [...] no ha arraigado en el Perú. Ese nacionalismo, ese patriotismo se habría identificado con un ideal de justicia que estamos muy lejos de palpar. Ese patriotismo exige el cuidado celoso de las fuentes naturales de riqueza, del patrimonio común que es la tierra y la hacienda fiscal. Mientras ella se encuentre parcial o totalmente fuera de la soberanía nacional [...] no pasará de ser sino una mentira más en el vasto repertorio de las falsas ideas circulantes."[600]

Desde estas interpretaciones, el proyecto independentista a escala regional fue desvirtuado por las generaciones constructoras de los Estados latinoamericanos, fragmentando aquel espacio que la historia, la cultura –incluso la guerra– mostraban como una unidad. Para Vasconcelos, la guerra de Independencia se vio menguada por el provincianismo y por la ausencia de planes trascendentales, "glorias balkánicas [sic] soñaron nuestros emancipadores, con la ilustre excepción de Bolívar, Sucre y Petion el

[599] Haya de la Torre, V. R., "Discurso de Paris", junio de 1925, en: *Por la Emancipación de América Latina...*, p. 112.

[600] Seoane, Manuel, "Nacionalismo verdadero y nacionalismo falso", en: *Amauta*, Lima, Nro. 2, octubre de 1926, pp. 19-20.

negro y media docena más, a lo sumo. Pero los otros, obsesionados por el concepto local y enredados en una confusa fraseología seudo revolucionaria, sólo se ocuparon de empequeñecer un conflicto que pudo haber sido el principio del despertar de un continente."[601]

En los mismos términos Mariátegui señala que "la generación libertadora sintió intensamente la unidad sudamericana". Opuso a España un frente único continental. Esa actitud surgía de una necesidad histórica y añade, en términos muy contemporáneos: "además, no podía haber nacionalismo donde aún no había nacionalidades,"[602] sin embargo, también suscribe la tesis del abandono de la causa continental:

> "El ideal americanista, superior a la realidad contingente, fue abandonado. La revolución de la independencia había sido un gran acto romántico; sus conductores y animadores, hombres de excepción. Pleitos absurdos y guerras criminales desgarraron la unidad de la América Indo-Española."[603]

Las naciones provenían del "desgarro" de cierta unidad original que no se pone en tela de juicio y a la que era posible retornar, en una suerte de utopía retrospectiva: "La América española se presenta prácticamente fraccionada, escindida, balcanizada. Sin embargo, su unidad no es una utopía, no es una abstracción."[604] Esa comunidad de intereses es percibida también en la producción intelectual: "Sarmiento, Martí, Montaldo, no pertenecen a sus respectivas patrias, pertenecen a Hispano-América. Lo mismo [...] se puede decir de Darío, Chocano, Silva, Nervo."[605]

La operación intelectual por excelencia era retomar esos ideales "originales" de unidad regional, para salvar ese "desvío" histórico, tanto más cuanto los peligros que acechaban a América Latina y la crisis de los paradigmas clásicos, imponían el imperativo de la unidad:

> "Los creadores de nuestro nacionalismo fueron sin saberlo, los mejores aliados del sajón, nuestro rival posterior en la posesión del continente. El despliegue de nuestras veinte banderas en la Unión Panamericana de Washington deberíamos verlo como una burla de enemigos hábiles. Sin embargo, nos ufanamos cada uno de nuestro humilde trapo, que dice, ilusión vana, y ni siquiera nos ruboriza el hecho de nuestra discordia,

[601] Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica...*, p. 11.
[602] Mariátegui, José Carlos, "La unidad de la América Indo-Española", publicado en *Variedades*, Lima, 6 de diciembre de 1924. Tomado de *Temas de Nuestra América*, Amauta, Lima, 1980, p. 13.
[603] *Idem*, p. 14.
[604] *Idem*, p. 16.
[605] *Ibidem*.

delante de la fuerte unión norteamericana. No advertimos el contraste de la unidad sajona frente a la anarquía y la soledad de los estados iberoamericanos."[606]

Si las oligarquías, los patriotismos vacuos y una geografía compleja, habían sido las causas del movimiento centrífugo, de fragmentación del espacio cultural y político latinoamericano después de las independencias, otro tanto ocurría, con la voluntaria y –para Haya de la Torre– conspirativa acción del imperialismo en favor de las "patrias chicas":

> "Uno de los más importantes planes del imperialismo es mantener a nuestra América dividida. América Latina unida, federada, formaría uno de los países más poderosos del mundo [...]. Consecuentemente, el plan [...] es dividirnos. Los mejores instrumentos para esa labor son las oligarquías criollas y la palabra mágica para realizarla es la palabra *patria*. Patria chica y patrioterismo chico [...]. El único camino de los pueblos latinoamericanos es unirse [...]. Esa es la gran misión de la nueva generación revolucionaria antimperialista de América Latina."[607]

Nuevamente encontramos fuertemente instalado en el discurso intelectual de la década la crítica al "nacionalismo" y "patriotismo" oligárquico. En la búsqueda de legitimidades alternativas, los intelectuales latinoamericanos volvieron sobre los pasos de la historia y recalaron en unos ideales bolivarianos "idealizados" y a veces esencialistas, para plantear esa "segunda independencia" de la que hablaba Martí.

"Independencia", "autonomía", "soberanía", son palabras recurrentes. Esa autoafirmación, cultural y política, buscaba en el archivo del pasado aquellas experiencias de escisión y encontraba en la gesta emancipadora un camino continentalista exitoso. Por eso un intelectual tan emblemático (y tan perspicaz para captar las representaciones culturales de América Latina) como Pedro Henríquez Ureña, instaba a afirmar la comunidad cultural de "nuestra" América como la llave que había contribuido en el pasado a superar las crisis civilizatorias pero –sobre todo– como arraigo para imaginar utopías.

Esos "Nuestra América" fueron rescatados y recuperados en los años veinte y urdían una trama cultural contrahegemónica, masa crítica que animaba a pensar en una comunidad de destinos y de propósitos fuertemente acicateados por la comunidad de desafíos. En clave idealista o pragmática, desde la economía o la política, los intelectuales de los años veinte ensancharon el imperio de sus reflexiones a una escala continen-

[606] Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica*.., p. 6.
[607] Haya de la Torre, V. R., "Discurso de Paris", junio de 1925, p. 107.

tal intentando (a veces más por orfandad que por convicción) pensar desde la propia *circunstancia* latinoamericana. Esa es una de las razones por las cuales el pensamiento de Ortega y Gasset tuvo ese alcance y difusión entre los intelectuales de la década: "el hispanoamericanismo, a través de la obra de Ortega, pudo afianzar su ya vieja preocupación por la cultura y el hombre en esta América y –al mismo tiempo– sentirse justificado como miembro de la cultura en el sentido universal."[608]

Esa confianza, sin embargo, es sospechosamente explicitada y remarcada. Es más, se podría afirmar sin tensar demasiado el análisis, que el "manifiesto" del derecho de la autonomía intelectual, de las posibilidades de la originalidad del pensamiento y de la "fe en los propios destinos", se erige en uno de los tópicos privilegiados del discurso intelectual:

> "La tarea primordial está en consumar el rescate de nuestra personalidad. No vacilemos pues, en gritar [...] la verdad humana, histórica y volicional [sic] de que somos ochenta millones de hombres ligados por el parentesco de la sangre y por la comunidad de la cultura. ¡Ochenta millones de almas, una cultura de tendencias definidas y propias y una extensión territorial, la más rica y la más vasta de todas las que quedan sin explotar en el planeta!"[609]

Por añadidura, el latinoamericanismo era un espacio generoso para albergar distintas orientaciones e intenciones de una cofradía intelectual que se autorreconoce y se reproduce. Es muy significativa la multiplicación del sistema de citas entre autores latinoamericanos, los foros de reunión, la correspondencia, las polémicas, los canales de comunicación recíprocas.[610] La proyección a escala regional de las reflexiones, también era un patrón de reconocimiento y legitimidad. Por ejemplo: tanto Vasconcelos cuanto Rojas proponen nominaciones disciplinares específicas. Vasconcelos llamó *Indología* "a todo el conjunto de reflexiones que me propongo presentar a propósito de la vida contemporánea, los orígenes y el porvenir de esta gran rama de la especie racional que se conoce con el

[608] Zea, Leopoldo, *Esquema para una historia de las ideas iberoamericanas*, UNAM, México, 1956, p. 112. Un pormenorizado estudio sobre la influencia de Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana desde 1916 hasta la década de 1980: Medin, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994.

[609] Vasconcelos, José, *Indología...*, p. 17.

[610] El territorio común de los intelectuales latinoamericanos en la década ha sido problematizado en varias ocasiones y a partir de distintos análisis. Cfr. el concepto de "redes intelectuales" en: Devés Valdés, Eduardo, "La red de los pensadores latinoamericanos de los años veinte", en: *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, Barcelona, Año IL, Nro. 49, pp. 67-81.

nombre de raza iberoamericana [...]. Ciencia de las Indias, ciencia de Universo, no de las Indias antigua ni de las Indias modernas, ni de las Indias geográficas, sino de las Indias en el sentido del ensueño colombino de redondez de la tierra, de unidad de la especie y de concierto de las culturas."[611] Por su parte, aun Ricardo Rojas, cuyo latinoamericanismo está menos presente, acuña *Eurindia* para referirse a la "experiencia histórica de las culturas americanas". *Eurindia* "es el nombre de un mito creado por Europa y por las Indias, pero que ya no es de las Indias ni de Europa, aunque está hecho de las dos."[612] En ambos artesanos de la fusión y la síntesis, sin embargo, es notoria la deuda cultural con España, un paniberismo que abrevaba en las atávicas aguas de la latinidad.[613]

La oposición rodoniana entre "sajones y latinos" está en el corazón del iberoamericanismo de Vasconcelos: esa "pugna de latinidad y sajonismo ha llegado a ser, sigue siendo nuestra época; pugna de instituciones, de propósitos y de ideales." Y es la contradicción principal sobre la que se recorta la identidad "racial-espiritual" (concebida ontológicamente) de América Latina: "La conciencia de nuestra unidad debe ser el primer factor de nuestra acción; somos una gente aparte. El Norte y el Sur son, en nuestro continente, no diré yo que dos mundos contrarios [pero sí] que no llegarán a entenderse. Nosotros, procedemos del tronco común de civilización cristiana, cuya base es la igualdad y la hermandad [...] Tratemos de definirnos nosotros mismos y, marquemos, sin ningún ánimo de discordia, las diferencias".[614] La altísima carga utópica de la "Raza Cósmica", ese "hombre nuevo" (en el que resuena el superhombre nietzscheano), esa quinta raza mesiánica, síntesis de todos los colores, las culturas, las razas, de Oriente y Occidente, tuvo un gran impacto en ese

[611] Vasconcelos, José, *Indología...*, pp. 7-10.

[612] Rojas, Ricardo, *Eurindia. Ensayo de estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas*, Librería "La Facultad", Juan Roldán y Cía, Buenos Aires, 1924, p. 8.

[613] Dice Rojas: "Sólo en la colaboración panibérica hallaremos la vía de nuestra conciliación intelectual y de nuestra autonomía literaria, que han de redundar en un vivaz renacimiento de la gloria española"."No sería arbitrario [...] considerar a toda América Española como una sola nación, y a sus literaturas locales como expresión regional de un solo proceso literario más vasto, ligado por el parentesco de la raza y por la comunidad del idioma". Rojas, Ricardo, *Eurindia...*, pp. 10 y 81 respectivamente. Para Vasconcelos: "Se olvida a menudo [...] que nosotros somos continuación y retoño de la poderosa cultura española". *Indología...*, p. 16.

[614] "El yanqui [...] es laborioso y tenaz, en tanto que nosotros somos inconstantes y haraganes. En cambio, nadie gana en vivacidad a los nuestros, y este empleo rápido del instrumento más alto que la vida conoce, este lujo y prontitud de la fantasía, es promesa de conquistas de un orden sublime." Vasconcelos, José, *Indología...*, p. 14.

proceso de afirmación cultural latinoamericana. Es representativa de la idea sincrética del mestizaje cultural que suele ser uno de los lugares comunes de la crítica cultural latinoamericana, núcleo argumentativo que tendrá una larga tradición hasta nuestros días.

La pugna Norte-Sur, fue abordada por Mariátegui desde otros presupuestos: panamericanismo e iberoamericanismo no eran fenómenos de la misma entidad y no se fundaban en la oposición sajonismo-latinismo. El iberoamericanismo "concita la adhesión a la vez que es reproducido por los intelectuales, el panamericanismo, en cambio, no goza del favor de los intelectuales."[615] Su existencia es exclusivamente diplomática. "La más lerda perspicacia descubre fácilmente en el pan-americanismo una túnica del imperialismo norteamericano. Pero el pan-americanismo ejerce –a pesar de todo esto, o mejor, precisamente por todo esto– una influencia vigorosa en la América indo-íbera."[616] Menos optimista respecto de la independencia cultural de América Latina, presagia otro tema clásico de la relación entre intelectuales y poder:

> "Puede muy bien el Imperio del Norte sonreírse de una teórica independencia de la inteligencia y del espíritu de la América indo-española. Los intereses económicos y políticos le asegurarán, poco a poco, la adhesión, o al menos la sumisión de la mayor parte de los intelectuales."[617]

Mariátegui define el iberoamericanismo sacándolo del ideal académico o intelectual para apoyarse "en las muchedumbres que trabajan por crear un nuevo orden 'indo-ibérico'." Es la "emoción revolucionaria" la que otorga unidad a la América indo-española:

> "Los pueblos de la América Española se mueven en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, no sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia.
> Con la Revolución mexicana, con su suerte, con su ideario, con sus hombres, se sienten solidarios todos los hombres nuevos de América. Los brindis pacatos de la diplomacia no unirán a estos pueblos. Los unirán, en el porvenir, los votos históricos de las muchedumbres."[618]

[615] Mariátegui, J. C., "El Ibero-americanismo y el pan-americanismo", publicado en *Mundial*, Lima, 8 de mayo de 1925. En: *Temas de Nuestra América*, Amauta, Lima, 1980, p. 27.
[616] *Idem*, p. 27.
[617] *Idem*, p. 29.
[618] Mariátegui, J. C., "La unidad de la América Indo-Española", publicado en *Variedades*, Lima, 6 de diciembre de 1924. En: *Temas de Nuestra América*, Amauta, Lima, 1980, p. 15. Al margen: nótese la idea de "hombre nuevo" que tanto habría de significar en los años sesenta.

El más entusiasta defensor de un nuevo nombre para un nuevo sentir regional es Víctor Raúl Haya de la Torre, que escribió no pocos textos, muy divulgados en América Latina, sobre "la cuestión del nombre",[619] instalando fuertemente la idea de "Indoamérica" como un proyecto relanzado desde los orígenes precolombinos:

> "Indoamericanismo es la expresión de la nueva concepción revolucionaria de América, que, pasando el período de las conquistas ibéricas y sajonas, se estructurará en una definida organización económico-política y social, sobre la base nacional de sus fuerzas de trabajo representadas por la tradición, la raza, y la explotación [sic] de sus masas indígenas, que en el total de la economía americana [...] representan desde la época precolombina la base de nuestra productividad y la médula de nuestra vida colectiva."[620]

Para Haya, el problema del nombre tenía un significado y un correlato político.[621] *Hispanoamericanismo* o *iberoamericanismo* correspondían a la época colonial, se referían al pasado, a una América exclusivamente española o portuguesa e implicaban el desconocimiento de las influencias posteriores a la colonia. Los términos *América Latina*, *Latinoamérica*, *latinoamericanismo*, correspondían a la república y al siglo XIX, "son más amplios y modernos [...] ya que abarcan lo español, lo portugués sin excluir lo africano, por la incorporación de Haití que habla francés, a nuestra gran familia continental."[622] Sucede a este nombre, cronológicamente, el *panamericanismo* que "es la expresión imperialista yanqui".

Indoamérica es el más representativo de la "nueva generación", ya que "comprende la prehistoria, lo indio, lo ibérico, lo latino y lo negro, lo mestizo y lo 'cósmico' –digamos, recordando a Vasconcelos– manteniendo su vigencia frente al porvenir". Es un término político, ya que "corresponde a la presente etapa revolucionaria de *Nuestra América*."[623]

La coexistencia de los distintos nombres también refiere a lo social y económico, ya que –según Haya– en Indoamérica conviven y se oponen

[619] Haya de la Torre, V. R, "La cuestión del nombre. El significado político del nombre" (1930), en: *¿A dónde va Indoamérica?,* Editorial Indoamérica, Buenos Aires, 1952, p. 11.
[620] *Ibidem.*
[621] Haya de la Torre, V. R., "Cuestión de nombres" (1930), en: *¿A dónde va Indoamérica?,* Indoamérica, Buenos Aires, 1952, pp. 17-29. También en: Haya de la Torre, V. R., "¿Hispanos, latinos, panamericanos, indoamericanos?. Algo más sobre la cuestión del nombre", en: *Construyendo el aprismo*, Claridad, Buenos Aires, 1931.
[622] Haya de la Torre, V. R., "Cuestión de nombres" (1930), en: *¿A dónde va Indoamérica?,* Indoamérica, Buenos Aires, 1952, p. 22.
[623] *Idem,* p. 23.

diversos períodos de la evolución histórica que en otras realidades se suceden. "*Esta indefinición, esta contradicción, esta yuxtaposición histórica si caben los términos, forma, en gran parte, la dialéctica de nuestro proceso erudito.*"[624] La caracterización de América Latina como un espacio social en el que operan tiempos mixtos y yuxtapuestos que coexisten funcionalmente, ha sido y aún es, un asunto central en la hermenéutica latinoamericana.

Cuarenta y seis países, territorios dependientes y departamentos de ultramar componen esta parte del mundo que oficialmente se denomina *América Latina y el Caribe*. Es la región que más nombre por sumatoria posee. El agregado "y el Caribe" fue para incorporar aquellas áreas de lenguas y tradiciones no latinas. El nombre "América Latina y el Caribe" fue –entonces– producto de varios agregados algo aleatorios: el invento de modernos monjes "franco-alemanes" que no conocieron la empresa de Colón, de una latinidad heredera de Napoleón III y de genealogías románicas, y de un nombre geográfico (paradójicamente indígena, "caribe") para incorporar sociedades sajonas.

Si la yuxtaposición de bautismos es un "bricolage" complejo y curioso, tanto más son las ausencias. Existen alrededor de medio millar de lenguas "ab-orígenes" y tantos o más variaciones dialectales de ellos, no contemplados en el nombre oficial de la región. Esa polifonía lingüística lleva impresos múltiples saberes, sentires y miradas ocluidos por la modernidad latinoamericana. El pensamiento moderno latinoamericano de los años veinte abordó el problema del nombre desde una cartografía semántica inspirada por una fuerte carga utópica, quizás producto del desafío de encontrar alternativas de reemplazo a la tradición, intentando sacarle a la crisis de paradigmas, su costado de oportunidad.

[624] *Idem*, p. 11. El énfasis es nuestro.

Lengua y literatura: arcanos de la nación

Sumario: Idioma: "El problema nacional en pequeño". *Como hablamos. Como somos.* Palabras para nombrar la Nación (¿o el Estado?). *Leer versos con los ojos de la historia*: Las literaturas nacionales. Letras, Estética y Política. La construcción del canon: "los precursores". Gauchos y más gauchos para una modernidad periférica. ¿Palma o González Prada? ¿La costa o la sierra? ¿Revolución en la literatura o "literatura de la revolución"?: *Vanguardistas o nacionalistas. Afeminados o viriles.*

Del conjunto de los discursos intelectuales de la década de 1920, la reflexión sobre la lengua y la literatura nacional es muy reveladora de los significados y contenidos que se imprimen a la nación. Las polémicas en torno al idioma, la existencia y el carácter de la literatura nacional y la construcción de un canon literario, condensan de manera muy expresiva las representaciones nacionales. La inquisición acerca del idioma nacional no es nueva, pero la interlocución con el "otro" subalterno lleva a los intelectuales de los años veinte a considerar el asunto de manera más polifónica: las distancias entre lo culto y lo popular, lo oral y lo escrito, el español (o el castellano) y las lenguas indígenas. Para algunos, el idioma oficial es considerado el vehículo comunicacional del Estado, un pasaje a la ciudadanía y la inclusión. Para otros, el idioma es una matriz idiosincrática y esencialista, expresiva de la nación. En todos los casos se advierte un giro romántico. La revisión del canon literario, la discusión sobre los precursores, la ampliación de las autoridades y precedencias, las formas de datar y compendiar las historias literarias, ponen de manifiesto tópicos neurálgicos de la nación: autonomía-imitación, particularismo-universalismo, razón-emoción, tradición-modernidad, que contribuyeron a definir fuertes y fundacionales imaginarios nacionales de un proteico contenido simbólico y de una dilatada vigencia.

Idioma: "el problema nacional en pequeño"

"Equidistante de sus copias, el escrito idioma
argentino sigue **diciéndonos**..."
Jorge Luis Borges

La lengua, el idioma, la escritura, temas muy sensibles para los intelectuales, también formaron parte del repertorio problemático para definir lo nacional. La asociación entre idioma y nación era ya un tema clásico en la década de 1920. No por clásico, sin embargo, era tan antiguo. La caracterización de la nación en términos étnico-lingüísticos no se expresó en Europa sino hasta la época del imperialismo[625], el auge del positivismo y la electoralización, diversificación y protesta de la clase obrera. Es decir, cuando el nacionalismo y el patriotismo se convirtieron en una fuerza política.[626] Aun cuando los románticos habían pensado a la lengua como parte de ese *volkgeist* definitorio de las "naciones culturales", era ése un criterio entre otros, no excluyente de manera alguna, como lo fue el de la necesaria "homogeneidad" o "uniformidad" lingüística que alentaron los Estados europeos finiseculares.

Por otra parte, la lengua no era una preocupación para los que simplemente la hablaban. "El nacionalismo lingüístico fue una creación de aquéllos que escribían y leían la lengua y no de quienes la hablaban. Las 'lenguas nacionales' en las que [los nacionalistas] descubrían el carácter fundamental de sus naciones, eran, muy frecuentemente, una creación artificial, pues debían ser compiladas, estandarizadas, homogeneizadas y modernizadas."[627]

En América Latina, la cuestión del idioma discurrió por otros carriles. En principio, no fue un asunto que preocupara a los independentistas. Antes bien, se daba por sentado sin demasiada controversia que el idioma español o portugués era lo único rescatable de la herencia colonial. Además, los revolucionarios adscribían a unos criterios universalistas para concebir la nación. El "individuo", el "ciudadano", el "propietario", la "democracia", la "nación" e, incluso, el "pueblo", podían definirse bajo criterios no lingüísticos, sobre todo por aquellos liberales, criollos, blancos e hispanohablantes o lusohablantes que llevaron a cabo el proceso de emancipación política.

[625] Un análisis de las relaciones entre cultura, en general y literatura en particular e imperialismo, tanto en Europa cuanto en las áreas coloniales: Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996.
[626] Hobsbawm, Eric, *La era del imperio (1875-1914)*, Crítica, Barcelona, 1989.
[627] *Idem*, pp. 147-148.

No fue sino hasta la 'generación romántica' hispanoamericana que el idioma fue objeto de interrogación. Juan Bautista Alberdi abogó por una solución tan tensionada como paradójica. Herderianamente reconoce que la lengua "es una facultad inherente a la personalidad de cada nación."[628] El dilema se planteaba con el español, para Alberdi un idioma carente de legitimidad. Si era ése el "idioma nacional", "nuestras instituciones, nuestras costumbres, nuestra legislación no son nuestras sino de España". De allí que proponga también una soberanía lingüística, una autonomía idiomática congruente con el desapego de la metrópoli. "El pueblo fija la lengua como fija la ley, y en este punto, ser independiente, ser soberano, es no recibir su lengua sino de sí propio, como en política es no recibir leyes sino de sí propio."[629] Impugnar la Academia española y proponer una americana, también son señales inequívocas (y explicables) de autonomía. ¿Cuál es la alternativa alberdiana? ¿"Indianizar" la lengua? ¿Tomar de los pueblos de la campaña o de las clases populares urbanas sus modismos para resignificar gramatical y semánticamente el español? Su romanticismo no llegaba tan lejos. Alberdi lo plantea a partir de una ruptura radical con la "madre patria", que no deja de adscribir a otras maternidades: si bien hijos de España durante la colonia (lo cual supone un descarte automático de la precedencia aborigen), "el día que dejamos de ser colonos, cayó nuestro parentesco con España: desde la república somos hijos de Francia". Luego, como las instituciones democráticas, las ideas, son inherentes a la vida republicana, "¡Cómo no hemos de preferir las nobles y grandes analogías de la inteligencia francesa!"

Alberdi sostenía que la lengua era una faz del pensamiento, de allí que fuera más "simpático mil veces con el movimiento rápido y directo del pensamiento francés que con los eternos contoneos del pensamiento español."[630] Es decir, el francés representaba más acabadamente a la nación. No tanto así como idioma de la nación francesa sino –como expondrá más taxativamente en "La emancipación de la Lengua"– como la forma racional y humana por excelencia. Al final de su vida habría de modificar estos juicios y a elogiar la lengua de Cervantes.[631]

[628] Alberdi, Juan Bautista, "Prefacio del Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho" (1837), tomado de: *Escritos de Juan Bautista Alberdi. El redactor de la ley,* presentación y selección de textos por Oscar Terán, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1996.

[629] *Idem,* p. 82.

[630] *Ibidem.*

[631] El uso del francés en los ámbitos diplomáticos, sociales y culturales de las elites latinoamericanas era frecuente e incluso característico del "buen tono" social, pero es en el caso de las mujeres escritoras que tiene una dilatada vigencia. Aquellas mujeres que se "animaban"

Con la misma inquietud pero en otra clave, Domingo Faustino Sarmiento también encaró el problema, en una polémica –esta vez no con su interlocutor-contradictor Alberdi– sino con el venezolano Andrés Bello [1781-1865]. Sarmiento propone una ruptura respecto del español de España, sobre todo el de la Academia, y le discute a Bello su celo y defensa de la pureza idiomática. Desde las páginas de *El Mercurio* de Santiago escribió en 1842 que era el pueblo quien debía imprimirle al español su impronta. Románticamente expresa que las reglas de la gramática y la Academia son como "el senado conservador creado para resistir a los embates populares". De allí que sostenga su carácter retrógrado y tradicional. Es otra mirada sobre el proceso modernizador: "nosotros creemos en el progreso, es decir, creemos que el hombre, la sociedad, los idiomas, la naturaleza misma, marchan a la perfectibilidad, que por lo tanto es absurdo volver los ojos atrás y buscar en un siglo pasado modelos de lenguaje [...] como si en una época de regeneración social el idioma legado por el pasado había de escapar a la innovación y a la revolución."[632]

Bello replicó que los neologismos y los modismos populares podían incluirse si no desvirtuaban la inteligibilidad del idioma. "Los gramáticos –decía Bello– no son guardianes de la rutina sino custodios que vigilan y difunden el uso adecuado. Un descuido en la vigilancia podría dar pie, como ya se había visto en América, a que el castellano degenerara en un 'dialecto' plagado de galicismos.[633] Andrés Bello temía que el idioma de América se fragmentara y corrompiera hasta el límite de la incomunicación. Para el creador de la Universidad de Chile, las letras "eran un modo de ajustar la lengua a las necesidades del proyecto modernizador. Las letras proveían el saber preliminar requerido para *formar* discursos efectivos y útiles. Más aun, las letras eran un instrumento de la formación de sujetos disciplinados [...], eran un paradigma –por su carácter formalizado– de la racionalidad que orientaba los proyectos de la nueva sociedad, en su pugna por ordenar el 'caos' americano."[634]

a escribir (generalmente, una escritura "privada", poemas y diarios personales) lo hacían en pudoroso francés hasta muy entrada la década de 1920. Incluso eran publicadas en ese idioma, quizás una manera de preservar el elitismo y la "privacidad". Vaya un ejemplo: en 1915 Delfina Bunge de Gálvez, hija de una tradicional familia argentina y esposa de un prestigioso y también "viejo argentino"-Manuel Gálvez-, publica el libro de poemas *Simplement*. A pedido de Gálvez, es otra mujer (plebeya, inmigrante, madre soltera y "escritora profesional"), Alfonsina Storni, quien tradujo esas poesías al español, y las recitó en 1920 en el Paraninfo de la Universidad de la República, Montevideo.

[632] Sarmiento, Domingo Faustino, "Raro Descubrimiento" (1842), citado por Ramos, Julio, "Saber decir: lengua y política", en: *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, FCE, México, 1989, p. 48.

[633] Citado por Morse, Richard, "La lengua en América", en: *Resonancias del Nuevo Mundo*, Vuelta, México, 1995, pp. 38-39.

[634] Ramos, Julio, *op. cit.*, p. 44.

La oposición entre "oralidad" y escritura no era sólo "formal" sino también funcional a la modernización y al reforzamiento de las leyes sobre el orden natural. Como bien señala Ramos, la lengua nacional para Andrés Bello, "traza el mapa donde se escriben los límites y las jerarquías del territorio estatal, donde la entonación de la "barbarie" sería dominada por el rigor de la ley."[635]

Nos detenemos en esta polémica porque –en otro contexto y desde otras intenciones– las mismas premisas respecto de la modernización se advierten en la década de 1920. Por un lado, la vocación racionalista-estatalista (por darle un nombre provisorio) de los intelectuales en su intento por reconstruir el Estado (en el caso de México) o de terminar de construirlo (en el caso del Perú) de ensanchar y ampliar su extensión y soberanía cultural como en Argentina. Pero –como ya se ha advertido– ya no se trata en los años veinte sólo de "disciplinar" la "barbarie" ("el otro", llámese "campesino", "indio" o "inmigrante") sino de incorporarlo, con una vocación hegemónica, a un proyecto nacional más inclusivo desde el punto de vista cultural y social. En este sentido, la actitud es más "neorromántica",[636] de "simpatía" y "escucha" hacia las culturas populares y el problema de la lengua se vuelve más polifónico.

En la década de 1920, entonces, el idioma también es un territorio polémico. Pero la reflexión sobre el idioma se ubica entre otras coordenadas. Una de ellas fue en el campo específico de las letras. En clave no despojada de idealismo, la existencia de una "literatura nacional" fue un

[635] *Idem*, p. 49.

[636] En muchos análisis se enfatiza el carácter romántico o neorromántico de los intelectuales de la década de 1920. David Brading ha esbozado una interesante hipótesis respecto de Vasconcelos: "Vasconcelos se deslizó en la cresta de esa ola de romanticismo que se filtró en el mundo hispánico durante la década de 1880, ganó vigor hacia finales de siglo y fluyó en pleamar después de la Primera Guerra Mundial. Si en la política inmediata los románticos se aferraron al carácter y cualidad de la nación [...] como baluartes en contra de la pretensión de los filósofos de hablar por toda la humanidad, en un nivel más profundo los románticos hicieron hincapié en el papel más profundo de la religión frente al frío mundo de la ciencia; en esta afirmación, lanzada en forma de revelación espiritual, el poeta o el filósofo asumía el papel del profeta secular." Brading, D., "Darwinismo social e ideal romántico. Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana", en: *Mito y profecía en la historia de México,* Vuelta, México, 1994, pp. 191-192. Por su parte, Roger Bartra afirma: "Quiero subrayar que la tradición romántica que se advierte fácilmente en la literatura y en el pensamiento mexicanos (Vasconcelos es el mejor ejemplo) no es solamente una expresión de la influencia del irracionalismo alemán: las ideas románticas reproducen y recrean un proceso cultural y político muy difundido y que rebasa con creces el marco histórico en que se desenvuelve la literatura romántica. Este proceso cultural-político está relacionado con la creación de *escenarios trágicos* en los que la sociedad moderna, al igual que la antigua, proyecta héroes y mitos". Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Enlace-Grijalbo, México, 1987, p. 76.

tópico prescriptivo que se instaló decidida y a veces obsesivamente en los años veinte y sirvió de apoyatura para los intelectuales en la afirmación y definición de lo nacional. Las búsquedas anclan su legitimidad tanto en el campo científico (filológico e historiográfico) cuanto en la justificación de la existencia, inexistencia, completud o indeterminación de la nación, rasgos que de manera inocultable se deslizan hacia un territorio historicista y esencialista.

Como se analizará más adelante, la fijación de un canon literario (donde borrosamente se estipulaba que era y –sobre todo– que debía ser esa literatura) llevó a la tematización del idioma como su inexcusable soporte. Esto obligaba a un paso explicativo ambivalente, ya que el "español" (para algunos el "castellano") no sólo era herencia y presente de España sino que era compartido con otras naciones "iberoamericanas", "hispanoamericanas" o "indoamericanas" (y aquí cada palabra tiene su correlato hermenéutico).

Otra coordenada donde se ubicaba la discusión era la necesidad inclusivista de estos intelectuales, que intentaban ampliar el espacio nacional con un espesor social mayor que el de la cultura europeísta del estrecho círculo oligárquico. Las revisiones eran múltiples, pero básicamente obedecían a una suavización de las distancias entre lo "culto" y lo "popular", entre el "habla" y la escritura, o, al menos, a advertir esas diferencias, "registrando" un otro cultural y social que ya no podía quedar al margen. Lo anterior modifica tanto la forma como el contenido. Respecto de la primera, estos intelectuales abordaron (para defender o atacar) las relaciones entre el "lenguaje popular", "usual", "oral" y el lenguaje escrito, conforme a las reglas establecidas o a establecer. En relación con el contenido, como los temas literarios y políticos se orientaron hacia los antes marginados y subalternos (indios, campesinos, negros, obreros) el imperio del retrato sumergió a escritores, novelistas y poetas, en ensayos a veces pretendidamente "miméticos", otras pretendidamente "representativos", o bien creadores, de las lenguas orales, populares, o –en los límites– al intento de comprensión de otras lenguas, sonidos y ritmos. Ese registro se potenció en el ámbito de las vanguardias estéticas que, incluyendo estos temas, hicieron tanto de la negación de la tradición cuanto de la experimentación con el lenguaje los pilares de su propuesta.[637]

[637] Por razones de espacio -pero sobre todo de recorte de nuestro objeto-, no trataremos las vanguardias estéticas de los años veinte desde el punto de vista artístico. Sólo haremos referencia a ellas en lo atinente al tema nacional.

Como hablamos. Como somos

> Las vanguardias tienen la función de disociar y destruir todas las ideas y todos los sentimientos del arte burgués. *En vez de buscar a Dios, buscan al átomo.*"
>
> José Carlos Mariátegui

Las vanguardias literarias y estéticas rechazaron el "poder de policía" de las Academias, lo universitario y, en general, de cualquier norma, erigiéndolo en bandera expresiva y en garantía de innovación. Por otra parte, la inquisición sobre lo nacional, que adoptaron las vanguardias como programa, se realizó en oposición beligerante contra las versiones conservadoras y tradicionalistas de la "patria". Por ejemplo, el Manifiesto de la revista vanguardista *Martín Fierro* de Argentina, señala:

> "Frente a la funeraria solemnidad del historiador y del catedrático que momifica cuanto toca.
> Frente a la ridícula necesidad de fundamentar nuestro nacionalismo intelectual hinchando valores falsos que al primer pinchazo se desinflan como chanchitos [...]
> *Martín Fierro cree en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestros modales, en nuestro oído...*"[638]

Los contradictores del grupo *Martín Fierro* eran tanto las corrientes nacionalistas del Centenario cuanto los escritores consagrados por las elites. Recordemos que uno de ellos era, precisamente, Leopoldo Lugones, quien además de ostentar los blasones de ser "el poeta de la patria" desde el Centenario, tenía el poder de "ungir" o "excomulgar" a los escritores noveles de la "República de las letras" desde las páginas de crítica literaria del poderoso diario *La Nación*.

El mismo año que *Martín Fierro,* aparecía un documento canónico de la vanguardia brasileña,[639] el *Manifiesto de la poesía Pau Brasil*, escrito por Oswald de Andrade, que compartía la misma beligerancia contra el saber académico y también la urgencia por una nueva localización del idioma:

[638] "Manifiesto Martín Fierro", publicado en el cuarto número de la revista *Martín Fierro,* 15 de mayo de 1924.

[639] Permítasenos esta incorporación del modernismo brasileño que nos habilita, no sólo a reforzar la idea de preocupación por el idioma en otro espacio lingüístico sino, y sobre todo, a subrayar la comunidad de discusiones en los años veinte a nivel latinoamericano (y la posibilidad comparativa de la que estamos convencidos) con Brasil.

> "Contra el gabinetismo, la práctica culta de la vida. Ingenieros en vez de jurisconsultos, perdidos como chinos en la genealogía de las ideas. *La lengua sin arcaísmos, sin erudición. Natural y neológica. La contribución millonaria de todos los errores. Como hablamos. Como somos.*"[640]

Oswald de Andrade planteó, en 1928, lo que sintetiza esa búsqueda tan genuina como ecléctica de lo nacional en el *Manifiesto Antropófago*: *Tupí o not tupí, that is the question*, es la expresión epigramática que remedando el momento mismo de la conquista (y el destino de los primeros misioneros católicos fagocitados por los tupíes) sugiere unas relaciones conflictivas pero complementarias entre la cultura local y la europea. El movimiento antropófago "renueva la imagen del indio, no ya con función decorativa –típica del romanticismo brasileño–, sino con función agresiva y renovadora: la de deglutir lo europeo, para asimilar totémicamente sus valores. El programa antropofágico trasciende la mera especulación estética, para lanzarse en un amplio proyecto revolucionario que tiende, en última instancia a la transformación social"[641] (Oswald de Andrade, por ejemplo, se enroló en las filas del Partido Comunista).

El idioma se constituye no sólo en el vehículo de expresión y de experimentación sino también en un territorio programático. Otro martinfierrista, Oliverio Girondo, le escribía a Carlos de la Púa, desde París, que era necesario "declararle la guerra a la levita" con que se escribe en España:

> "Porque es imprescindible tener fe, como tú tienes fe, en nuestra fonética, desde que fuimos nosotros, los americanos, quienes hemos oxigenado el castellano, haciéndolo un idioma respirable."[642]

Quien va a bucear profundamente en las aguas de la renovación del idioma en Brasil fue Mario de Andrade. Su intención era acortar la distancia entre el idioma hablado y el escrito. En el caso de las relaciones entre el "portugués" y el "brasileño", este asunto pasaba por los pronombres. Dice Mario de Andrade: "¿Pronombres? Escribo brasileño. Si uso ortografía portuguesa es porque sin alterar el resultado, me da una ortografía". Los modernistas "querían escribir como hablaban y hablaban colocando los pronombres delante del verbo, lo que en castellano daría

[640] "Manifiesto de la poesía Pau Brasil". Oswald de Andrade, en: Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos"*, Cátedra, Barcelona, 1991, p. 138. [Traducción de los textos portugueses: Estela dos Santos]. El énfasis es nuestro.
[641] Schwartz, Jorge, *Vanguardia y cosmopolitismo en la década del veinte. Oliverio Girondo y Oswald de Andrade*, Beatriz Viterbo, Rosario, 1993, pp. 103-104.
[642] Girondo, Oliverio, "Carta abierta a De la Púa", diciembre de 1922, publicada en *Martín Fierro*, Nro. 2, 20 de marzo de 1924, pp. 4-5.

'voy a te dar'. Aún hoy se mantiene en Brasil esa diferencia entre el discurso oral y escrito."[643] Mario de Andrade emprendió una tarea heurística, teórica y práctica. No sólo pretendía *aggiornar* la gramática brasileña, sino también volcar esa experiencia en sus obras literarias. *Macunaíma*, con su "Prefacio Interesantísimo", es producto de ese ensayo "en búsqueda de la expresión", dijera contemporáneamente Pedro Henríquez Ureña. Por otro lado, también las experiencias de los escritores regionalistas (sobre todo del Nordeste de Brasil) evidenciaron una polifonía de voces, modismos y giros idiomáticos que ya no podían esconderse bajo una pretendida pureza idiomática y gramatical uniforme. Sin embargo esa 'coloquialidad', para dar sus frutos en la lengua escrita, debía ser codificada y en algún sentido "nacionalizada". Mario de Andrade emprendió esta tarea de codificación entre los años 1922 y 1929. Su *Gramatiquinha da fala brasileira*[644] es un intento inconcluso (que generó amplias polémicas que trascienden nuestros horizontes), una apuesta que no carecía de una importante cuota de utopía, de ilusión, como él mismo afirmó años más tarde:

> "A tentativa de escrever brasileiramente, não era sinão uma ilução, e não a mais importante, dum ideal muito maior: o de especificar com maior definição da que existia naquele tempo, a entidade nacional. O que era essa entidade? Eu não sabia bem. A História, a sociologia nacional, apenas vislumbrada nos primeiros livros de Oliveira Vianna, não bastavam. Eu tinha o desejo ainda mais bonito, de não apenas especificar melhor, como de fusionar de alguma forma a desequilibrada, desigual, desmantelada, desajeitada entidade nacional. Como ligar o gaúcho ao pernambucano, o paulista ao paraense, o mineiro ao carioca?"[645]

El autor de *Macunaíma* también condenaba los modismos exagerados y el exotismo de algunos escritores regionales (sobre todo los novelistas y cuentistas nordestinos), que intentaban una mímesis con la lengua de "caboclos" y "caipiras", a su juicio impostada e improductiva.

"El Brasil tiene de todo", decía Mario de Andrade: "sequías cearenses, la plaga del café, la lepra, la política, el carnero, los patriotas (?), las

[643] Alcalá, May Lorenzo, *Vanguardia argentina y modernismo brasileño. Años 20*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1994, p. 116.

[644] Los originales de Mário de Andrade destinados *Gramatiquinha* fueron publicados por: Pinto, Edith Pimentel. *A Gramatiquinha de Mário de Andrade: Texto e Contexto*, SP, Duas Cidades, Secretaria de Estado da Cultura, 1990. La mayor parte de las referencias sobre el idioma en Brasil han sido tomadas de: *A Revista do Brasil: um diagnóstico para a (N)ação*, de Tania Regina de Luca. Tesis doctorado de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Pablo, 1996. Accedí a esta tesis gracias a la amabilidad del Dr. José Luis Bendicho Beired.

[645] Carta de Mário de Andrade a Sousa da Silveira (26 de abril de 1935). Andrade Mário, *Mário de Andrade escreve cartas a Alceu, Meyer e outros*, RJ, Editora do Autor, 1968, p. 164.

mujeres hermosas, la bahía de Guanabara, las revoluciones fracasadas siempre y el Amazonas. ¡Hasta tiene poetas, mi Dios! *Lo único que el Brasil no tiene es brasileños.*"[646] De allí que considerara que el problema de la lengua no podía sólo contenerse en gramáticas, léxicos, experiencias escriturarias, sino que era inherente al grado de nacionalización y, a la vez, de universalización de la cultura del país. La autonomía literaria y lingüística no podía pensarse sin otras soberanías que también estaban en construcción.

Si para Mario de Andrade la escritura nacional era una ilusión, para Borges era una esperanza. Como Mario de Andrade, Borges abordó el tema del idioma frente a dos "desviaciones": la de la Academia ("que postula lo perfecto de nuestro idioma y la impía inutilidad de refaccionarlo") y la de los saineteros ("que escriben un lenguaje que ninguno habla y que si a veces gusta es por su aire exagerativo y caricatural, por lo forastero que suena"):

> "Equidistante de sus copias, el escrito idioma argentino sigue *diciéndonos*, el de nuestra pasión, el de nuestra casa, el de la confianza, el de la conversada amistad.
> Nuestras mayores palabras de poesía *arrabal* y *pampa* no son sentidas por ningún español. La palabra *egregio*, tan publicada por la *Revista de Occidente* y aun por don Américo Castro, no sabe impresionarnos.
> Dentro de la comunidad del idioma (es decir, dentro de lo entendible: límite que está pared por medio de lo infinito y del que podemos quejarnos honestamente) el deber de cada uno es dar con su voz.
> Vivimos una hora de promisión. Mil novecientos veintisiete: gran víspera argentina. Quisiéramos que el idioma hispano, que fue de incredulidad serena en Cervantes y de chacota dura en Quevedo [...] fuera de beneplácito y de pasión de estas repúblicas."[647]

Si planteamos esta comparación con Brasil y el intento de Mario de Andrade por regularizar la gramática del lenguaje hablado, es porque no va a ser el único ejemplo. Como veremos, desde otros presupuestos y desde otra ideología (quizás opuesta) también Leopoldo Lugones se abocó a la tarea de "disciplinar" las palabras del "castellano usual", ya no gramaticalmente sino etimológicamente (y esto es toda una definición: Mario mira hacia el futuro y Lugones hacia el pasado). Inspirados por

[646] de Andrade, Mario, "Modernismo y Acción!" (publicado en *Journal do Comercio* el 24 de mayo de 1925), tomado de Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos, pp. 546.*

[647] Borges, Jorge Luis, "El idioma de los argentinos" (1927). La primera edición es de Gleizer, Buenos Aires, 1928. Aquí se cita la de Seix Barral, Buenos Aires, 1994, pp. 135-150.

una gran fuerza utópica, varios Dantes sobrevolaban por las naciones latinoamericanas.

El asunto idiomático conmovió también las instituciones académicas. Estudios filológicos, heurísticos, compilaciones y catálogos, responden al proceso de construcción disciplinaria que ya hemos marcado y del que no es ajeno el idioma. Ricardo Rojas, desde el decanato de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, creó en 1923 el Instituto de Filología, fundamentándolo con esa doble tensión que marcamos: el idioma tratado desde las disciplinas científicas y el idioma como "representación" de la sensibilidad nacional. Rojas sostenía que el contacto del país con América Latina y las cuatro grandes lenguas precolombinas, los problemas de "cosmopolitismo" que afectaban al castellano rioplatense y el carácter científico de la filología, hacían imprescindible la creación de una cátedra en la Universidad

> "*La filología argentina está por crearse* [...]. Quiero decir que si necesitamos traer del extranjero especialistas de una ciencia que aquí no se cultiva [...] debemos traerlos; y que si España ha formado una escuela filológica moderna [...] es lógico preferir un filólogo español, porque éste posee, con el genio del idioma común, la llave mágica para entrar en el secreto de nuestros propios corazones."[648]

Como señala Hobsbawm, la filología fue la primera de las ciencias que consideró la evolución como su primera esencia.[649] El relativo silencio de la Biblia y el corpus religioso acerca de los orígenes de las lenguas, le daba esa ventaja. Por añadidura, el saber del filólogo era un aporte secularizado fundamental en la construcción de los Estados modernos. Benedict Anderson, retomando las tesis de Seaton Woods, recuerda que el siglo XIX fue una edad de oro para lexicógrafos, gramáticos, filólogos y literatos de las lenguas vernáculas. "Las actividades vigorosas de estos intelectuales profesionales fueron el fundamento para determinar los nacionalismos europeos del siglo XIX, en contraste absoluto con la situación de los países de América entre 1770 y 1830."[650] Sin embargo, en la década de 1920 el concurso de los cada vez más normatizados e institucionalizados estudios lingüísticos y literarios, responde a las nuevas in-

[648] "Discurso del Decano al inaugurar el Instituto de Filología", en: Rojas, Ricardo, *Documentos del decanato*, Facultad de Filosofía y Letras, Imprenta de la Universidad, 1924, pp. 90-92. El énfasis es nuestro.

[649] Hobsbawm, E., *La era de la revolución*. 1789-1848, Labor, Barcelona, 1991, p. 263.

[650] Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993, p. 107.

quietudes por dotar a la nación de respaldos y fundamentos originales a la vez que ecuménicos.

Los comparatistas lingüísticos y literarios europeos recogían una extensa tradición de estudios humanistas derivada del florecimiento de la antropología secular –incluyendo una revolución en las disciplinas filológicas– que se asocia a las figuras de Vico, Herder, Rousseau y los hermanos Schlegel. Subyacente a sus obras "latía la creencia de que la humanidad formaba una totalidad maravillosa y casi sinfónica, cuyo progreso y expresiones, otra vez como totalidad, podían estudiarse exclusivamente en tanto que experiencia histórica concertada y secular, no en tanto ejemplificación de lo divino."[651] Como analiza Said, casi paradójicamente, en el mundo de los grandes académicos como Karl Vossler y De Sanctis, lo que hacía inteligible y brindaba un centro para el agrupamiento de las literaturas del mundo era la Romania. Tras esa aparente simetría e igualdad de la *Weltliteratur*, se escondían jerarquías: Europa y sus literaturas cristiano-latinas ocupaban el centro y la cúspide del campo epistemológico.[652]

En América Latina de los años veinte, los estudios filológicos y las investigaciones de historia de la literatura, estaban aún en ciernes y las producciones eran asistemáticas y en la mayoría de los casos autodidactas, aunque, como veremos, De Sanctis o Vossler sean objeto de reiteradas citas y referencias. Nos interesa señalar estas genealogías con los estudios filológicos europeos, porque a lo largo de la década en el campo de las letras (cada vez más recortado y específico) advertimos una contradicción: por un lado la recusación de Europa y su monopolio cultural y, por otro, la necesidad de entrar en el concierto de la cultura moderna mundial. Es recurrente el señalamiento de la aspiración a "grandes obras literarias" que reflejen estas sociedades con estatura "universal". Pedro Henríquez Ureña –quizás el estudioso menos improvisado de la década– planteó con mayor serenidad el problema del idioma en el contexto de las tensiones que señalamos. Analizó las premisas de los "americanistas" y los "europeizantes". Su estrategia conceptual es disputar la genuina pertenencia de América a Occidente, la remisión a la Romania y la búsqueda de acentos y matices lingüísticos propios

> "Tenemos derecho a tomar de Europa todo lo que nos plazca.
> Aceptemos francamente, como inevitable, la situación compleja: no sólo recibimos el idioma de Castilla, sino que pertenecemos a la Romania, la

[651] Said, Edward, *Cultura e imperialismo,* Anagrama, Barcelona, 1993, p. 91.
[652] *Idem*, p. 93.

familia románica que constituye todavía una comunidad, una unidad de cultura [...].
El compartido idioma no nos obliga a perdernos en la masa de un coro cuya dirección no está en nuestras manos: sólo nos obliga a acendrar nuestra nota expresiva, a buscar el acento inconfundible."[653]

Palabras para nombrar la nación (¿o el estado?)

> *"...le tengo apego a mi* ***x*** *como a una reliquia histórica, como a un discreto santo-y-seña- en que reconozco a los míos, a los de mi tierra, igual que en un dejo o acento, o en el uso de tal o cual manera dialectal que me resucitan toda mi infancia."*
>
> Alfonso Reyes.

El multilingüismo y la multietnicidad de las sociedades latinoamericanas, asuntos generalmente excluidos de la agenda problemática en el orden oligárquico, fueron tópicos privilegiados del campo temático de los intelectuales del período. Para los indigenistas, las lenguas vernáculas fueron objeto de reivindicación cultural, incluso vanguardista. Pero aun aquéllos que recusaban esa legitimidad abordaron las lenguas como vía de acceso a la integración y la llave hacia la alfabetización y asimilación efectivas. En esta dirección se inscriben numerosos estudios lingüísticos regionales en México de los años 20, entre ellos, la tesis doctoral de Vicente Lombardo Toledano sobre la geografía de las lenguas en la Sierra

[653] Henríquez Ureña, Pedro, "La independencia literaria". Conferencia en *Amigos del Arte*, Buenos Aires, 28 de agosto de 1926, incluída en: *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, Babel, Buenos Aires, 1928. [Aquí se cita la versión de *La Utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, pp. 41-43.El énfasis es nuestro].

[654] La tesis era para optar por una grado en Filosofía. Recordemos las trayectorias de Lombardo: perteneciente al grupo arielista del "Ateneo de la Juventud", abogado de primer título universitario, Secretario de la Universidad Popular (1920), Jefe de Bibliotecas de la SEP (1921), Director de la Escuela Nacional Preparatoria de la Universidad Nacional (1922), Secretario de Educación del Comité Central de la CROM (1923-32), Director de la Escuela Central de Artes Plásticas (1930). Además de sus cargos políticos: Gobernador interino del Estado de Puebla (tres meses, de diciembre de 1923 a marzo de 1924), diputado al Congreso de la Unión por el Partido Laborista (1924-26 y 1926-1928). Lombardo no es una excepción en el México de los años veinte. Seguramente, el valor "científico" de la obra, sea hoy discutido, pero hay que señalar que fue la primera cartografía lingüística de la zona y que, más allá de eso, tuvo unas repercusiones importantes, seguramente reforzadas por la contraparte política de su acción. Nos detuvimos en este rasgo, ya que no es excepcional, insistimos, y además, para fundamentar lo anteriormente expuesto acerca del carácter "pre-profesional" de los estudios lingüísticos.

de Puebla.[654] Su propuesta es equidistante tanto de la redencionista de Vasconcelos cuanto de la "Pedagogía de la Acción" de Calles y Moisés Sáenz. La tesis estaba animada por la convicción de que la enseñanza de los indígenas debía ser en español, para incorporarlos efectivamente a la cultura nacional. Sin embargo, sostenía que esa enseñanza debía apoyarse en una metodología específica para cada región lingüística de México, ya que "sin el conocimiento exacto del modo íntimo de pensar de los núcleos de población autóctona de nuestro país, y sin un intercambio entre ellos y nosotros [...] la obra de unificación racial *y* social de México –tarea suprema del Estado– seguirá desarrollándose, como hasta hoy, de un modo lento y difícil."[655]

Si, para la mayoría, la tarea suprema del Estado era "la unificación racial y social", otros en cambio, proponían audaces utopías idiomáticas. Es el caso de la invención del "neocriollo" por parte del pintor Xul Solar,[656] un lenguaje de confraternidad regional que fundía el español, el portugués y el alemán, mediante la utilización de prefijos y sufijos añadidos a palabras monosilábicas. En un registro y desde una experiencia bien distinta, Francisqo Chuqiwanka Ayulo, propuso una "ortografía indoamericana" rescatando la fonética quechua-aymara sin desmerecer su contenido vanguardista. Desde las páginas del *Boletín Titikaka* escribía en 1928: *"El lenguaje onomatopéyqo es el más ideofonético natural y qreo muy apresyable para nwestra ortografía vangwardista."*[657] Es decir, el sonido recuperado a partir de una grafía mestiza con materiales heredados del castellano y otros ajenos a él: "Siendo la *k* una letra ejsotica en el qastellano los idyomas keshwa o inqa i aymara la an adoptado para rrepresentar un sonido gutural elemental propyo arto frequente en sus palabras."[658]

En discrepancia con la contestataria reivindicación del quechua de los indigenistas peruanos, Luis Alberto Sánchez, sin embargo, también impulsa la "fijación" y normatización de esa lengua:

[655] Lombardo Toledano, Vicente, "Geografía de las Lenguas de Puebla, con algunas observaciones sobre sus primeros y sus actuales pobladores". Tesis doctoral en Filosofía por la Universidad Nacional de México. [Publicada originalmente en la revista *Universidad de México*, diciembre de 1931]. Aquí se cita Lombardo Toledano, V, *Escritos acerca de la situación de los indígenas*, selección de textos: Marcela Lombardo, prólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, Centro de Estudios Filosóficos, políticos y sociales V. Lombardo Toledano, México, 1991, pp. 67-68.

[656] Aún no se han estudiado con profundidad las deudas y reciprocidades entre Borges y Xul. Baste señalar aquí que un texto importante en la reflexión sobre el idioma de Borges, "El idioma infinito", está dedicado a Xul, quien escribió "en [su] ideación no está limpio de culpa".

[657] *Boletín Titikaka*, Nro. 1, diciembre de 1928. Citado por Schwartz, Jorge, *Las Vanguardias latinoamericanas...*, p. 74.

[658] *Ibidem.*

"Nada ganamos reemplazando el 'gua' español por la 'w', que no es peruana sino sajona. Tampoco ganamos mucho con sustituir la 'c' fuerte por la "k", que tampoco es peruana sino germana. Pasar de Madrid a Berlín o Londres no nos da el derrotero del autoctonismo. Prosódicamente nos quedamos en las mismas. Gráficamente, erizamos de postes los renglones. El queshua lo que requiere es uniformar la grafía."[659]

La polémica acerca del idioma no fue patrimonio exclusivo de las vanguardias ni se dirimió en el interior del campo más estrictamente filológico o literario, por más que muchos de nuestros intelectuales y ensayistas fueran escritores y literatos. Aquellas lecturas conceptuales acerca de la definición de la nación, su composición social y étnica, que hemos analizado antes, guardan correspondencia con una toma de posición explícita respecto del idioma. Esto, a nuestro juicio, se relaciona con la estatalización del problema lingüístico y con la convicción de la carga no sólo comunicacional sino también simbólica del idioma, considerado algo así como el "ADN" de las naciones.

Aun a fuer de ser extensos, vayan unos ejemplos que ilustran –en los límites– qué se jugaba y cómo en torno del idioma. Los indigenistas cuzqueños, por ejemplo, le declaran la "guerra a las letras opresoras":

"Basta ya de sujeción al yugo de la gramática española –se han dicho los idiomas vernáculos.

Sí, guerra a las letras opresoras: a la *b* y a la *v*, a la *d* y a la *z*, que no se usaron jamás; afuera la *c* bastarda y la *x* exótica y la *g* decadente y femenina, y la *q* equívoca, ambigua.

Vengan la *K* varonil y la *W* de las selvas germánicas y los desiertos egipcios y las llanuras tártaras. Usemos la *j* de los árabes análogos–

Inscribamos Inka y no inca: la nueva grafía será el símbolo de la emancipación. El keshwa libre del tutelaje escriturario que le impusieron sus dominadores.

Limpiemos el keswa de escrecencias hispánicas, purifiquemos la lengua de nuestros padres inmarcesibles los Hijos del Sol [...]. Impongamos el léxico andino [...]. Que la vieja Academia de Madrid reconozca, vencida, la fuerza del andinismo filológico."[660]

Luis Valcárcel, con una pasión que raya en el fundamentalismo, nuevamente invierte los sentidos comunes, esta vez atacando lo más prístino e indiscutible de la cultura peruana tradicional: el idioma español. Con

[659] Sánchez, Luis Alberto, "Colofón a *Tempestad en los Andes*", *op. cit.*, p. 173.
[660] Valcárcel, Luis, *Tempestad en los Andes*, pp. 99-100.

un gesto menos vanguardista que extremista llamó a romper "el último eslabón de la cadena, aunque giman los nostálgicos del yugo, los españolistas a ultranza que suspiran por el Siglo de Oro castellano [...] Calderón de la Barca, Tirso de Molina, Lope de Vega, con la reverente actitud de los siervos coloniales". Esto generó otra "tempestad", esta vez, sobre el idioma y la lengua en Perú.

Si su discurso nace, entre otros motivos, de la libertad y el desapego que otorga hablar desde fuera del Estado y en abierta oposición a él, no menos radicales fueron algunas políticas estatales en México (¿o Méjico?), como por ejemplo, la obligatoriedad de la escritura del nombre del país con "x", iniciativa contra la que el escritor y filólogo mexicano Alfonso Reyes lanza una más elegante invectiva:

> "Se plantea la X, se abre el problema. La palabra México ¿debe escribirse con *x* o con *j*? El comité directivo de la Campaña Nacionalista –institución de carácter exclusivamente económico– recibe una descabellada iniciativa para no cursar en el correo las piezas postales en que la palabra México se escriba con *j*, y esto por razón de nacionalismo.
> Pongamos los puntos sobre las jotas, como decía un cronista: yo no tengo ninguna razón científica contra el uso de la *j* que, por lo demás, me parece, filológicamente hablando, el más revolucionario, el menos conservador de los dos. Y, con todo, le tengo apego a mi *x* como a una reliquia histórica, como a un discreto santo-y-seña en que reconozco a los míos, a los de mi tierra, igual que en un dejo o acento, o en el uso de tal o cual manera dialectal que me resucitan toda mi infancia."[661]

Con la sutileza y profundidad que siempre inspiran los textos de Alfonso Reyes, se advierte un asunto que queremos subrayar: la ideologización y, más aun, la politización del problema del idioma. Aun cuando se esgriman objetivas razones morfológicas, sintácticas, semánticas, de diccionario o de antología, el idioma no es un territorio neutral. Su tratamiento está anegado de aquellos criterios que en cada caso definen a la nación. Si por un arrebato nacionalista una repartición estatal intenta la obligatoriedad de la "x" en la palabra "México", esa iniciativa es rápidamente "escuchada" y acicatea una discusión que abandona el carril filológico y se desliza hacia el político. Reyes rastrea el uso de la "x", el intento de los misioneros coloniales por traducir la grafía del sonido "sh" de la cultura azteca, y otras consideraciones de esa índole señalando la falsa dicotomía entre una "j" de los "conservadores" y una "x" de los

[661] Reyes, Alfonso, "La interrogación nacional" (1932), en: *La x en la frente. Textos sobre México*, UNAM, México, 1993, pp. 129-131.

liberales. Aunque se incline emocionalmente por la "x", filológicamente hablando la "j" es más... "revolucionaria" y "menos conservadora."[662] Esta politicidad no es un arcano que haya que buscar herméticamente en los textos, está explicitada una y otra vez, de manera diáfana aun en las versiones más pretendidamente "técnicas", objetivas y académicas.

Ricardo Rojas establece francamente las relaciones entre "Ciudadanía e Idioma": "La literatura argentina no se halla escrita en idioma argentino. He aquí un tema en el que se chocan los factores políticos de la nacionalidad y los factores filológicos de la literatura."[663] Si Austria y Alemania podían demostrar la existencia de sus literaturas nacionales con un mismo idioma, no había razón para que ello no ocurriera con la literatura argentina, otro tanto de Estados Unidos respecto de Inglaterra o de Brasil con Portugal. De esta manera Rojas plantea la posibilidad de una literatura nacional desde un paniberismo que dejaba espacio a las "personalidades individualizadas." Rojas sostiene que la organización del estado político influye sobre la nacionalización filológica del territorio al que un idioma se impuso por anexión o por conquista "y no es menos visible la presencia de la psicología social de los grupos autónomos, cuando varias naciones poseen en común la misma lengua."[664]

Otra preocupación frecuente eran las tendencias centrífugas y babélicas de la lengua. Hacia "adentro", la misión de los intelectuales era ajustar cuentas con el español o el castellano "oficial" y las versiones vernáculas, además de señalar su paternidad y "nacionalidad" respecto de las lenguas indígenas. Pero otra amenaza que recaía sobre los usos lingüísticos era el "afuera", es decir, las "otras lenguas" europeas. Andrés Molina Enríquez llama la atención sobre ese peligro:

> "Por una parte, se habla de enseñar castellano a los indígenas y por otra se procura olvidar el castellano para aprender idiomas extranjeros. [...]

[662] Esta asociación entre idioma, nación e infancia, es frecuente en escritores y ensayistas. Saltando en el tiempo el escritor argentino Juan José Saer afirma: "Lo nacional es la infancia. Nos la presentan como absoluto, pero es por excelencia contingente. Del lugar en que nacemos no brota ningún efluvio telúrico que nos transforme automáticamente en deudores. Y sin embargo, estamos constituidos en gran parte por el lugar donde nacemos. La lengua materna [...] ayuda a constituir su realidad. Lengua y realidad son a partir de ese momento inseparables. Lengua, sensación, afecto, emociones, pulsiones, sexualidad: de eso está hecha la patria de los hombres [...]. Por lo tanto, la patria pertenece a la esfera privada. Los que la invocan como un imperativo abstracto incurren, como en tantas ocasiones, en un abuso de confianza". Saer, J. J., "Razones", en: Lafforgue, Jorge (editor), *Juan José Saer por Juan José Saer*, Celtia, Buenos Aires, 1986, pp. 9-10. Nótese el deslizamiento de la "nación" a la "patria".

[663] Rojas, Ricardo, *Eurindia. Ensayo de estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas*, Librería "La Facultad", Juan Roldán y Cía, Buenos Aires, 1924, p. 45.

[664] *Idem*, pp. 76-77.

> para la unificación del lenguaje en nuestro país, necesitamos emprender y realizar dos series de trabajos [...]: extender el uso de la lengua española a los indígenas y [...] defender la misma lengua contra las demás y especialmente contra la inglesa."[665]

Por su parte, Ricardo Rojas también previene sobre las influencias anglosajonas (irrefrenable contracara de la modernidad) en la corrupción de la lengua. De manera muy perspicaz prevé la importancia de algunos deportes en la cultura popular, entre ellos el fútbol. Por eso lamenta que los cronistas deportivos "digan *referee* en lugar de juez; *field* en lugar de cancha, [...] *goal-keeper* en lugar de guardavalla o gorlero, según la voz creada en Buenos Aires por el pueblo de los aficionados y espectadores del *football*, o *fubol*, como se ha de terminar por decir, si no prospera la palabra *balompié*, tan castiza."[666]

Queda claro que, a excepción de los indigenistas más radicales, el consenso es total respecto de la adscripción al español (o al "castellano"). Sin embargo, dentro de este espacio común son diferentes las respuestas sobre el alcance, la cualidad y las posibilidades de flexibilizarlo. En principio, la primera fórmula para recortar las singularidades del castellano en América, es la desafección de las normas españolas. Por ejemplo, para Rojas, sin bien no hemos creado el idioma, los españoles tampoco. Con un argumento historicista se remonta a los orígenes del español para demostrar que no es sino en la Edad Media, en el crisol de las lenguas romances, que fue gestándose el idioma cuya paternidad no puede adjudicársele a España. Algo circularmente, es el alma y la psicología de las naciones la que impregna al idioma de cualidades particulares: el idioma castellano cobra en nuestro país un matiz propio, en léxico, prosodia y semántica, sin contar la línea arquitectónica de la construcción verbal, que, por responder a otra psicología, se diferenciaba también de la construcción ranciamente española.[667]

También desde un genérico paniberismo, más ontológico o "indológico", Vasconcelos está convencido de la eficacia y la personalidad del español de América, mucho más homogéneo que en la misma España. Además, las cuatro grandes lenguas indígenas que aún perduran en América (según él: el maya, el zapoteca, el guaraní y el quechua y otros "veinte dialectos") no oponen resistencia al castellano habida cuenta su debilidad y –sobre todo– su desconexión entre sí. La generosidad del

[665] Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales...*, p. 410.
[666] Rojas, Ricardo, *La restauración nacionalista...*, p. 317.
[667] *Idem*, pp. 49-50.

español puede abarcar y contener con vigor y sin desvirtuarse los regionalismos y particularidades, ya que "salvo el empleo de unos cuantos términos y modismos locales [...] no hay el menor motivo de incomprensión del lenguaje hablado desde el Norte hasta el Sur. No cabe duda de que existe mayor unidad lingüística en la América Española que en la misma España."[668]

Incluso el purista Leopoldo Lugones admite la falibilidad de la Academia y el carácter sesgado de sus pautas (su excesivo germanismo, producto de las influencias de la escuela filológica alemana). Para Lugones, son ostensibles las diferencias entre la lengua hablada y la escrita y se propone codificar la primera. Piensa que el castellano de América es tan bueno como el de la Península, "y quizás más castizo aún, ya que generalizado por la conquista durante los siglos XVI y XVII, al ser los conquistadores gente del pueblo casi todos, conservóse más genuino en su separación del culteranismo."[669]

"¿Cuál es el buen idioma?", se pregunta el poeta de Río Seco. No necesariamente el de la Academia, y no sólo porque ésta caiga en errores sino porque su obra "llega tarde al público y con frecuencia no los alcanza". Las relaciones entre lengua y política quedan otra vez al descubierto, e involucran –incluso– a la Academia española:

> "El espíritu patriótico que suscitó la independencia, indujo después a invertir la relación, atribuyendo a las lenguas americanas muchos términos por el hecho de haber caído en desuso el peninsular o de no hallarse en el diccionario de la Academia. Esta, a su vez, con un propósito de armonía tan respetable como erróneo, tiende progresivamente a la aceptación de americanismos propuestos por lexicólogos más entusiastas que avisados: sendas actitudes que convierten al resultado de bastardearnos instrumento tan útil, precisamente porque su casticismo es la condición primordial de su eficacia comunicativa. Quiere decir que cuanto más genuino sea nuestro castellano, mejor nos entenderemos con la gente del habla."[670]

Además de considerar "demagógica" a la Academia, paradójicamente, Lugones impugna la actitud contraria, "el nacionalismo": "emplear un

[668] Vasconcelos, José, *Indología...*, pp. 97-98.

[669] Lugones, Leopoldo, Prólogo del *Diccionario etimológico del Castellano Usual*, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, 1944, p. 16. Originariamente el diccionario salió por entregas en *El Monitor de la Educación Común*, desde noviembre de 1931 hasta febrero de 1938. Lugones sólo alcanzó a escribir el Prólogo y la letra "A". La Academia Argentina de Letras, de la que Lugones fue miembro (creada el mismo año que emprende su diccionario, 1931) lo publicó seis años después de su muerte.

[670] *Idem*, p. 16.

idioma bastardo sólo porque es de acá, equivale a incomunicarse en la fealdad y en la pequeñez". Para el poeta no hay indicio alguno de la gestación de un idioma argentino, lo cual sería una calamidad. La verdadera labor patriótica es defender la casticidad del lenguaje y en esto sólo influyen y deben influir las personas cultas, nada de incorporar las voces del pueblo. De esta manera Lugones se pone en contra de aquellos "populistas" que "atribuyen al uso de la plebe una importancia capital en la formación de los idiomas". Respecto de los "americanismos", Lugones emprende la tarea de revisarlos pulcramente. Así, por dar un ejemplo, "yaraví" (la canción popular del Perú) no es una voz quechua (ya que –según él– no hay voces agudas en esa lengua). El origen etimológico de la palabra, según el Padre Alcalá (a quien la Academia debió consultar antes, por ser español) registra la voz enteramente arábiga "yarawí": flautero.

Ricardo Rojas, en cambio, con esa pasión omnívora de sintetizar todas las precedencias bajo ciertas hegemonías, considera que las lenguas indígenas "han sido no sólo un factor de enriquecimiento, modificación y color local del castellano en América, sino un acervo de tradiciones folklóricas antiquísimas y un nexo de solidaridad continental por sus parentescos americanos."[671]

Admintiendo una mayor o menor porosidad del castellano respecto de las voces orales o bien de las lenguas indígenas, lo único inaceptable, desde el punto de vista teórico y político, es la admisión de los particularismos lingüísticos, muchísimo menos si su pretensión es erigirse en idioma nacional o de "nacionalidades". Abelardo Solís devuelve el guante de la provocación de los "tawantuinsuyólogos" desde las mismas páginas de *Amauta*. Según Solís, el lenguaje es el modo de expresión del pensamiento y su número de voces revela el capital de ideas del pueblo que lo habla. El quechua es una lengua muerta, "que permaneció agonizando en su edad infantil":

> "no podemos negar el carácter regional y retardado del quechua, con el significativo e invencible predominio de idiomas como el castellano y el inglés.
> En quechua no hay, no puede haber, una palabra para significar *automóvil, el racionalismo cartesiano, la teoría de Einstein*."[672]

En clave beligerantemente incorporacionista, disocia el problema del indio del quechua (según él, un tópico "indigenista" y no "indio") y

[671] Rojas, Ricardo, *Eurindia*..., p. 56.
[672] Solís, Abelardo, "La cuestión del quechua", en: *Amauta*, Lima, Nro. 29, febrero-marzo de 1929, p. 32.

aboga por la modernización del Perú y por su integración nacional, asuntos para los que la reivindicación quechuista resulta retardataria. Su propuesta es taxativamente y sin ambages "occidentalizar y europeizar" al Perú y con ese objetivo no duda en auspiciar, provocativamente, el uso del inglés:

> "Que hablen nuestros indios castellano o inglés; que piensen en castellano, que aprendan este idioma de América Latina; y que si quieren, que conserven como reliquia histórica el idioma de sus mayores [...] y si la conservación de esa reliquia puede serles perjudicial, ellos mismos ya verán si es conveniente conservar esa reliquia. Sostener lo contrario y alentar conservadoramente la moribunda existencia del quechua [...]. Es como preferir ir a una guerra en estos tiempos, con hondas y macanas."[673]

Su invectiva se dirige contra los "tawantinsuyólogos revolucionarios y de reformistas, con más alardes de grafómanos que de izquierdistas". En los límites, según Abelardo Solís, para lo único que el quechua puede servir es como vehículo para la incorporación lingüística y la alfabetización.

Manuel Gamio también se ocupa del multilingüismo en relación con la consolidación nacional y estatal. También cree que los indígenas deben ser alfabetizados en español (aunque aboga por la conservación de sus lenguas maternas), pero duda acerca de las pretensiones homogeneizadoras de aquéllos que sostienen la necesidad de depurar el habla y la escritura.[674] El antropólogo mexicano describe el heterogéneo y diverso panorama lingüístico, no sólo por la existencia de los numerosos idiomas y dialectos indígenas, sino –y sobre todo– por los distintos españoles "hablados" ("el español de Yucatán que es un español-maya; el de las altas mesetas, influido por el azteca, el otomí, etc.; el de Sonora, mezclado con el habla de los yaquis, el de Oaxaca, por la de los zapotecas, etc."). Por otra parte, el español también recibe influencias inglesas en la línea fronteriza del Norte o en el Bajío:

> "Todas estas modalidades del castellano difieren entre sí analógica, sintética, fonética e ideológicamente, [...] y diferirán mientras los mexicanos no se hayan fundido en una raza física e intelectualmente homogénea [...]. Cuatrocientos años de experiencia, son más concluyentes que todo lo que digan literatos y gramáticos con respecto a la pretendida unificación. Hay más estética, mas realismo y mayor poder de expresión, acatando esa pintoresca variedad de 'españoles' de México, que si se les

[673] *Idem*, pp. 32-33.
[674] Gamio, Manuel, "El Idioma y el País", en: *Forjando Patria...*, p. 109.

refundiera forzadamente en una imposible y grotesca imitación del español de Castilla o de cualquier otro lugar."[675]

En la doble dialéctica de reconstruir el Estado y forjar la nación, los intelectuales mexicanos de los años veinte –como ya se ha expuesto– tienen cifradas gran parte de sus esperanzas y energías en la educación, como piedra angular de la integración de una sociedad particularmente fragmentada étnica, regional y socialmente, y políticamente activa. De allí que los discursos sobre la homogeneidad y la incorporación (inherentes al texto estatal-nacional) se vuelvan más polémicos y obsesivos. El problema de la lengua cobra, entonces, una perentoriedad política. Según Vicente Lombardo Toledano, de los quince millones de habitantes de México, tres millones no hablan sino sus propios idiomas (que pasan de cincuenta), siete u ocho millones más hablan español y una gran mayoría prefiere el idioma nativo de su provincia al castellano.[676] Lombardo cree que el desconocimiento de la lengua castellana, "significa el aislamiento lingüístico, el aislamiento económico y moral respecto de la clase social que ha dirigido eternamente la política de la nación usurpando los derechos de la mayoría de los analfabetos [...] hasta declararlos el lastre de la República."[677]

Frente a ello, la unidad lingüística aparecía, en la "estructura de sentimientos" de la época, como la única salida para la reconstrucción de un "nosotros", muy poco generoso con las alteridades y los relativismos culturales. La modernidad (canon universalista) y la nación (que tiene un *ethos* particularista) aparecen conjugadas en síntesis identitarias totalizadoras.

Vasconcelos, por ejemplo, prohíja sin un ápice de duda la educación en español. Rechaza tanto las prácticas excluyentes del orden oligárquico como también la defensa, a su juicio provinciana, de los partidarios de la creación de escuelas especiales de indios que fatalmente conduce al sistema llamado reservación, dividiendo a la población "en castas y colores de piel, y nosotros deseamos educar al indio para asimilarlo totalmente a nuestra nacionalidad y no para hacerlo a un lado."[678]

[675] *Idem*, pp. 110-111.

[676] Lombardo Toledano, Vicente, "El problema de la educación en México", proposiciones del Comité de Educación presentadas en la Sexta Convención de la Confederación Regional Obrera Mexicana, Chihuahua, noviembre de 1924. Tomado de: Lombardo Toledano, V., *Escritos acerca de la situación de los indígenas*, selección de textos: Marcela Lombardo, prólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, Centro de Estudios Filosóficos, políticos y sociales V. Lombardo Toledano, México, 1991, p. 45.

[677] *Idem*, p. 46.

[678] "Conferencia de Washington", 1922, citado por: Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del Aguila*, UNAM, México, 1989; p. 206. La posición de Gamio es menos holística que la

¿Cómo conciliar tradición y modernidad, lo universal y lo particular, la voluntad y las esencias, la nación y la agencia social? ¿Restaurar, recrear o inventar? Cliffort Geertz afirma que el problema de la lengua es sólo el problema nacional en pequeño. "De un modo generalizado, la cuestión '¿quiénes somos nosotros?', significa preguntarse qué formas culturales –qué sistema de símbolos significativos– deben dar valor y sentido a las actividades del Estado y, por extensión, a la vida civil de sus ciudadanos. Las ideologías nacionalistas construidas con formas simbólicas extraídas de tradiciones locales –es decir, que son esencialistas– tienden, como los idiomas vernáculos, a ser psicológicamente aptas pero socialmente aislantes; las ideologías construidas con formas propias del movimiento general de la historia contemporánea –es decir, son epocalistas– tienden, como las lenguas francas, a ser socialmente desprovincializantes, pero psicológicamente forzadas."[679] Todo Estado moderno debe atender al problema de la "lengua oficial", pero hay dos formas de concebirla. Para los teóricos no nacionalistas, "el lenguaje común es poco más que un medio de comunicación pública efectiva que cada ciudadano puede y debe manejar; para el nacionalista es un vehículo para expresar el alma nacional, el espíritu, la identidad."[680]

Leer versos con los ojos de la historia: Las literaturas nacionales

> "Contagiados, expoliados, padecemos en América urgencia romántica de expresión. Nos sobrecogen temores súbitos: queremos decir nuestra palabra antes de que nos sepulte no sabemos qué inminente diluvio."
>
> Pedro Henríquez Ureña[681]

de Vasconcelos ya que, por ejemplo, es partidario de conocer e, incluso, conservar las lenguas indígenas, porponiendo un bilingüismo que, en su perspectiva, culminaría evolutivamente en un monolingüismo a favor del castellano.

[679] Geertz, Cliffort, "Cuatro fases del nacionalismo", en: Fernández Bravo, Alvaro (comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha,* Manantial, Buenos Aires, 2000, p. 171.

[680] Parekh, Bhikhu, "El etnocentrismo del discurso nacionalista", en: Fernández Bravo, A., *op. cit.,* pp. 102-103.

[681] Henríquez Ureña, Pedro, "La independencia literaria". Conferencia en *Amigos del Arte,* Buenos Aires, 28 de agosto de 1926, incluída en *Seis ensayos en busca de nuestra expresión,* Babel, Buenos Aires, 1928. [Aquí se cita la versión de *La Utopía de América,* Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, pp. 37-38].

¿Existe la literatura *argentina*? ¿Es *peruana* o *del Perú* la literatura nacional? ¿Literatura "de la Revolución" o "revolución" en la literatura? Estas preguntas se repiten con frecuencia en los años veinte. Muchas líneas de interpretación que enfatizan los fenómenos comunicacionales en el proceso formativo de las naciones, subrayan la inquisición intelectual acerca de la existencia de una lengua y una literatura nacional, demostrativa de la "personalidad" de las naciones.[682] Surgen así esas narraciones metaliterarias que son las historias de la literatura. Si las naciones, al decir de Hobsbawm, son obras muy complejas de "ingeniería social", consideramos que parte de esa ingeniería objetiva está en el terreno de las subjetividades (valga el oxímoron) y a través de materiales simbólicos.

Es interesante advertir el doble movimiento que se experimenta en el imperio genérico de las letras. Por un lado: el compendio y el relevamiento y, por otro, la hermenéutica en términos de "lo nacional". Un movimiento no carente de tensiones, que se resuelven muchas veces en la cómoda y generosa forma del "ensayo", aunque esté presente la pretensión de la legitimidad de los saberes (nos referimos, por ejemplo, a la escrupulosidad de la construcción y organización de los datos, en los términos de la época del carácter "científico" de las apreciaciones). De allí que sea común encontrar la explicitación del campo del saber, precisamente por lo débil de las codificaciones. Aun cuando se tratara de "institucionalizar" las letras argentinas a través de la creación de la cátedra de Literatura Argentina en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, la *Historia de la Literatura Argentina*, de Ricardo Rojas lleva como subtítulo *Ensayo Filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*.[683] Esto no sólo ocurría en Argentina. Contemporáneamente, en Uruguay, Alberto Zum Felde se abocaba a la misma tarea:

> "Este estudio implica [...] una completa revisión de los valores literarios circulantes en el país. No habiéndose ejercido anteriormente esta crítica

[682] Cfr. Deutsch, K., "Nation Building and national development: some issues for political research", en: Deutsch, K. y Folz, W., *Nation-Building*, Atherton Press, NY, 1963 y Deutsch, K., *Nationalismo and social communication. An inquirity into the foundation of nationality*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 1969. También: Anderson, B., *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993.

[683] La obra de Rojas salió editada por primera vez con el nombre de *Literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, La Facultad, Buenos Aires, 1917-1922. En la tercera edición llega a su título definitivo: *Historia de la Literatura argentina. Ensayo Filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, Losada, Buenos Aires, 1948. La primera edición salió publicada en cuatro tomos: "Los gauchescos" (1917); "Los coloniales" (1918); "Los proscriptos" (1919) y "Los modernos" (1922). En este trabajo se cita la cuarta edición, en 9 tomos, Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1957.

científica respecto de nuestra literatura, lamentables errores de concepto confundían el juicio dominante; por lo cual [...] hemos tenido que realizar un trabajo de discernimiento y ordenación fundamentales."

En *Crítica de la literatura uruguaya,*[684] el autor insiste en el fin didáctico y civil de su obra y el objetivo de "la afirmación de nuestra existencia intelectual, en cuanto país".

La línea divisoria entre la "crítica literaria", la exitosa "sociología", la historia, la literatura y la política, se vuelve borrosa aunque se asista a un embrionario proceso de diferenciación. Se rompe, en primer lugar, con una consideración exclusivamente estética del hecho literario y con la concepción de las *belles-lettres* que la sustentaba. Por ejemplo, el crítico peruano Luis Alberto Sánchez proponía la creación de una disciplina nueva, emparentada con la sociología, "una ciencia o un método que debe optar un nombre adecuado e intransferible: por ejemplo, el de *Socioliteratura.*"[685] La metodología de la selección y los marcos conceptuales para recortar el objeto literario llevan a la necesidad de explicitar esas tradiciones señalando las autoridades de referencia:

> "la literatura, como quiera que se la mire, bien sea desde un punto de vista artístico, bien desde la trinchera mesológica de Taine, bien desde el mirador de Brunetière, bien desde la dialéctica marxista, la literatura es el resultado, elaboración, producto de un largo proceso en el que actúan conjuntamente todas las fuerzas de la naturaleza y del hombre, flor de la historia de un pueblo, espuma de su dolor y su alegría."[686]

Más allá de las elecciones, lo que queda establecido (aun entre tradiciones teóricas disímiles) es el enraizamiento entre expresión literaria e identidad nacional, presupuesto que es a la vez punto de partida y fin que alienta la reflexión. Se cuela en casi todas las exégesis un historicismo romántico tensionado (y hasta a veces "traicionado") por heteróclitas

[684] Zum Felde, Alberto, *Crítica de la literatura uruguaya*, Maximino García, Montevideo, 1921. Hemos tratado comparativamente las historias de la Literatura en Uruguay y Argentina en un trabajo anterior: Funes, Patricia, "Letras nacionales nacidas en vientre de leona. Literatura y nación en Argentina y Uruguay, 1910-1930", en: *Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral*, Nro. 17, Segundo semestre de 1999, pp. 9-34.

[685] Luis Alberto Sánchez publicó, en 1928, el primer tomo de un largo estudio sobre la literatura peruana. En él expone el plan de la obra y los fundamentos teóricos de la misma. Sánchez, Luis Alberto, *Literatura Peruana*, Universidad de San Marcos, Lima, 1928. Aquí se cita la síntesis de ese estudio, expuesta en una serie de Conferencias realizadas por Sánchez en La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires [*La Literatura del Perú*, Imprenta de la Universidad-Instituto de Cultura Latino-Americana, Buenos Aires, 1939, p. 15].

[686] *Idem*, p. 13.

opciones metodológicas. Esto guarda relación con el carácter decididamente autodidacta de la formación de nuestros escritores (con la excepción de Pedro Henríquez Ureña o Alfonso Reyes) en materia de filología, lingüística o de literatura comparada, campos que como ya se ha señalado habían adquirido un importante desarrollo en Europa durante el siglo XIX.

Si la filología "argentina" estaba aún en un proceso de formación, como reflexionaba Rojas, lo mismo ocurría con la historia de la literatura. Un elemento que queremos destacar es la conciencia de lo fundacional del acto de compilar y seleccionar. Allí radica una actitud, a nuestro juicio, dilemática. Nuestros intelectuales admiten la "juventud" y "brevedad" de la historia de los países latinoamericanos, lo que influye necesariamente en la "masa crítica" del *corpus* literario a analizar, pero por otra parte, necesitan demostrar que no es tan breve y –además– que es relevante. La fricción entre exhaustividad y relevancia también explica el eclecticismo de los caminos teóricos, ya que se trataba de "compendiar", de demostrar la existencia de producción literaria suficiente para ser analizada. Esto se contrapone con la intención crítica, que requiere de un proceso de selección, según la prescriptiva del campo "científico" de las historias de las literaturas europeas, asunto que marcaba la diferencia entre el mero anticuario y el crítico.

Esa dualidad se advierte en el prólogo de Rojas a la *Historia,* quien expresa que tomó la cátedra de literatura nacional "sin tradición y sin bibliografía". El problema no sólo era el páramo precedente, sino también las emblemáticas autoridades (el ubicuo e insoslayable Bartolomé Mitre, por ejemplo) que habían negado de plano –no sin sólidas razones– la existencia de una literatura nacional.[687]

El incipiente proceso de codificación disciplinaria fue marcando el perímetro de unos saberes hasta entonces sin abolengo. Acto explícitamente fundante que definió retrospectivamente los alcances de las humanidades previas bajo el imperio del "autodidactismo", el diletantismo, o –como dice Bourdieu– la "doxosofía".[688] Esta paulatina autonomización, especificidad y diferenciación de las disciplinas supuso relevar y compendiar, elegir métodos y construir objetos, diseñar estrategias de difusión. Al definir esas fronteras, de dilatadísima vigencia, se traza una

[687] Rojas, Ricardo, *Historia de la Literatura Arentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata,* Tomo I, Prólogo, p. 64.
[688] Bourdieu, Pierre; "Le champ scientifique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1976, 2-3, pp. 88-104.

línea respecto del "afuera" que excluye determinados conocimientos por pre-científicos (muy respetuosamente en el caso de la tradición precedente) o (menos respetuosamente, a veces) por no-científicos.[689]

El inventario no era suficiente para saldar el objetivo de Rojas: "historiar las emociones, los sentimientos, las pasiones, las ideas, las sensaciones y los ideales argentinos, tomando como signo de esos estados del alma a nuestra literatura". Eso implicaba el recorte de un campo y criterios de selección que no podían ser espontáneos, no sólo por la pretensión científica que los animaba, sino porque ese inmanente espíritu nacional que Rojas buscaba no se revelaba con la mera enumeración. De allí que "era menester, con doctrina filosófica, organizarlos en un sistema de belleza, de verdad y de vida, o sea, descubrir la ley oculta del proceso histórico y la expresión de nuestra propia estética."[690]

Esa dualidad, inventario-hermenéutica, hacía difícil seguir las referencias teóricas consagradas por la historiografía literaria. Rojas descarta la "falta de todo sistema, que descoyunta los estudios de Menéndez y Pidal, y el exceso de sistema, que osifica los estudios 'biológicos' de Taine."[691] La falta de espesor del cuerpo literario tampoco habilitaba muchas referencias ya bastante envejecidas y superadas pero que Rojas necesita nombrar: los métodos biográficos de Faguet en Francia, Carducci en Italia, Macaulay en Inglaterra, Menéndez y Pelayo en España. Rojas opta, entonces, por una síntesis entre el modelo de Taine (raza, medio, mo-

[689] Las afirmaciones de Rojas, Zum Felde, Sánchez, no deben llevar a pensar que no existían compilaciones previas, estudios, de carácter biográfico y enciclopédico, sobre la letras en América Latina. Como bien señala Beatriz González Stephan, un conjunto de obras de esta naturaleza surgen entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, que aparecieron "articuladas a momentos de intenso despliegue de imaginería cívica y centralización del fervor patriótico". Entre ellas, la *Historia de la literatura en Nueva Granada desde la Conquista hasta la Independencia* (1867), de José María Vergara y Vergara; en 1860, *La aurora. Enciclopedia mensual y Popular de ciencias, artes y letras* y en 1868 la *Ojeada histórico crítica sobre la poesía ecuatoriana* de Juan León Mera; en 1893, *Reseña histórico-crítica de la literatura guatemalteca* de Agustín Gómez Carrillo; culminando con las gigantescas obras de Carlos Roxlo, *Historia Crítica de la literatura uruguaya*. González Stephan Beatriz, "Coleccionar y exhibir: la construcción de patrimonios culturales", en: Gunia, Inke, Niemeyer, Katharina, Sclickers, Sabine, Paschen, Hans (eds.), *La modernidad revis(it)ada. Literatura y cultura latinoamericanas de los siglos XIX y XX,* Verlag Walter Frey-edición tranvía, Berlín, 2000, pp. 102- 118. Sin embargo, o se reducían a un género (la poesía) o eran demasiado abarcativas ("artes, ciencias y letras") o no exclusivamente "nacionales" (como la obra de Roxlo, en la que alterna la literatura uruguaya con la española). Por su parte, la mayoría sólo consideraba el siglo XIX y algunas (como la de Nueva Granada) sólo hasta la independencia.

[690] Rojas, Ricardo, *op. cit.*, p. 65.

[691] *Idem*, p. 24.

mento) suavizado y flexibilizado neorrománticamente con el "genius" que se despliega de manera historicista (y teleológica) hacia la representación de lo nacional. Por eso hace explícito un eclecticismo que oscila entre la "ley biológica" y la "intuición":

> "yo no he concebido *a priori* un sistema de clasificación, para deformar los hechos forzándolos a entrar en ese molde teórico; he seguido el camino inverso, con método inductivo; he acumulado los hechos literarios y descubierto en ellos, por intuición, la ley biológica que los rige en nuestro medio, como norma de la creación estética. *La realidad de esa ley, califica nuestra bibliografía como un todo orgánico, demostrando a su vez la existencia de un alma nacional, sujeto pensante de la literatura argentina, y la existencia de una literatura nacional como expresión del alma argentina.*"[692]

Resuenan las influencias del romántico Schlegel, que en su *Historia de la poesía de los griegos y romanos* (1799), establecía una relación entre Estado y arte que no era causal sino recíproca, considerando a la historia de la literatura como un *organum* expresivo de una "corriente unitaria del devenir."[693] Pero la concepción cosmopolita de Schlegel (en la que funcionaba el principio de la *Weltliteratur* de Goethe) fue reemplazada en Europa por las obras monumentales al servicio de la afirmación nacional como la de Gervinus (1842) y –sobre todo muy influyente en América "Latina"– de De Sanctis (1872), que convierten a la historia de la literatura en la representación y justificación de la madurez de la conciencia nacional.[694]

Letras: estética y política

Los incipientes y muchas veces improvisados "historiógrafos literarios" asumen una superposición de tareas: el inventario, la selección y la hermenéutica "nacional". No sólo debían demostrar que "había" literatura nacional. Esto suponía la sumatoria y el registro de autores y obras (tarea que no se había catalogado), la selección de "clásicos" (conforme el *dictum* de los supuestos teóricos que asumían) y –además– la fundamentación de ese "genio nacional" que debía expresarse en ellos. Otro territorio contribuía, en los años veinte, a delimitar el objeto "literatura nacional": la política.

[692] *Idem*, p. 65. El énfasis es nuestro.
[693] Gutierrez Giradot, Rafael, Prólogo a *Pedro Henríquez Ureña. La Utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, p. XIX.
[694] *Idem*, p. XX.

En este sentido, es muy interesante la polémica que mantiene Víctor Andrés Belaúnde respecto de las consideraciones de Mariátegui sobre la literatura en Perú. En el último de los *Siete Ensayos* ("Proceso de la literatura"), uno de los más reveladores sobre lo nacional Mariátegui expone franca y provocativamente la relación entre los estudios de la literatura y el nacionalismo. Citando a clásicas referencias (Schlegel, De Sanctis, Brunetière, Croce), afirma de manera genuinamente "moderna":

> "El florecimiento de las literaturas nacionales coincide, en la historia de Occidente, con la afirmación política de la idea nacional. El 'nacionalismo' en la historiografía literaria, por tanto es un fenómeno de la más pura raigambre política, extraño a la concepción estética del arte."[695]

De allí que prevenga al lector sobre su punto de partida: "Declaro sin escrúpulos que traigo a mi exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas, aunque, dado el descrédito y degeneración de estos vocablos en el lenguaje corriente debo agregar que la política en mí es filosofía y religión."[696] Según Mariátegui, el carácter político no es un bagaje privativo de las nuevas generaciones. Señala esta tendencia en la única obra de recopilación y análisis de la literatura peruana, el *Ensayo sobre el carácter de la literatura del Perú Independiente* de José Riva Agüero (1905), ensayo no sólo de conceptos políticos sino aun de sentimientos de casta. "Ni disimula demasiado Riva Agüero el fondo político de su crítica al mezclar a sus valoraciones literarias, consideraciones antihistóricas respecto del presunto error en que incurrieron los fundadores de la independencia prefiriendo la república a la monarquía."[697]

La petición de principios mariateguiana le resulta inadmisible a Víctor Andrés Belaúnde,[698] pero la misma controversia lo obliga a desnudar sus propios presupuestos filosóficos e ideológicos:

[695] *Idem*, p. 209.
[696] *Idem*, p. 207.
[697] *Ibidem*.
[698] Recordemos que el extenso comentario crítico de Belaúnde sobre los *Siete Ensayos* culmina con esta exégesis acerca de la cultura nacional que Belaúnde está redactando en el momento mismo que se entera de la muerte de Mariátegui, comentario con el que abre el capítulo. El director de *El Mercurio Peruano* explicita esa situación señalando no sólo sus diferencias y su admiración por Mariátegui sino su intención de no ceder en sus críticas: "La triste desaparición del gran escritor socialista me estimula a concluir mi estudio. ¡Qué mejor homenaje para una obra que analizarla con simpatía, pero al mismo tiempo con absoluta sinceridad y libertad!" Belaúnde, V. A., "La evolución de nuestra cultura", en: *Meditaciones Peruanas*, Compañía de impresiones y publicidad editores, Lima, 1932, p. 134.

> "Al error esencial en el marxismo de reducir el fenómeno literario al fenómeno económico, agrega Mariátegui el de contemplar y apreciar la producción literaria con criterio político. Nosotros que creemos en la irreductibilidad jerarquizada de lo económico, lo político, lo estético, lo meramente lógico y lo ético-religioso, sentimos como una reconfortante sensación de libertad y de ascensión, frente al criterio rígido y descendente, de la filosofía materialista. Dentro de la *mentalidad católica, que es la única en que se estructura la independencia y la jerarquía de los diversos aspectos de la realidad*, han vivido los artistas más libres: Dante, Cervantes, Claudel."[699]

La relación entre política y literatura se potencia en el México revolucionario. Si bien la literatura no fue el centro de divulgación de los contenidos "revolucionarios" (como sí las artes plásticas), el carácter que debía tener la nueva literatura "de la revolución" fue objeto de acaloradas polémicas. Hay una exhortación por parte de los críticos (muy alentada por la protección estatal) para que la literatura y el escritor cumplan una función social práctica y directa:

> "Quién hace hoy literatura mexicana? Cómo vamos a interesar a nadie en nuestros libros, si no reflejan en nada el sentir de la hora, ni el color del paisaje, ni el matiz del sentimiento nacional?"[700]

Otros, reivindicando la autonomía del arte respecto de la política, del nacionalismo y del Estado, intentaron plantear la discusión en otros términos, que –sin embargo– no fueron los que dominaron la escena literaria. Jorge Cuestas piensa que "la vuelta a lo mexicano" finalmente es una idea de Europa contra Europa, o sea "un sentimiento antipatriótico": su sentir íntimo puede expresarse así: lo poseído vale porque se posee [...]; de tal modo que una miseria mexicana no es menos estimable que cualquier riqueza extranjera; su valor consiste en que es nuestra. Es la oportunidad para valer, de lo que tiene cada quien, de lo que no vale nada. Es la oportunidad de la literatura mexicana."[701]

El criterio político se cuela, más explícitamente, en las formas de organización de la historia literaria. Ricardo Rojas periodiza decididamente con la historia política del país,[702] cruzándola con tres momentos o sensibilidades culturales (clasicismo, siglo XVII, romanticismo, siglo

[699] *Idem*, pp. 135-136.
[700] "Motivos", en: *La Falange*, México, Año 1, Nro. 4, julio de 1923, p. 194.
[701] Cuesta, Jorge, *Poemas y Ensayos*, UNAM, México, 1964, Tomo II, pp. 96-97.
[702] "Incluído el período colonial, nuestra historia literaria podría dividirse, para su exposición didáctica, en los siguientes períodos cronológicos, más o menos referidos a la historia política [...].1°ð Los orígenes: desde las primeras ciudades [...] hasta la fundación de la

XIX y modernismo, "en la época actual"). Sin embargo, el eje histórico político es el organizador de la obra. Incluso uno de los cuatro tomos de su *Historia* se llama decididamente "los proscriptos", que no lo eran de la literatura sino de la política. Aunque la cronología sea tan cara a los historiadores, no duda en cambiar "heréticamente" el orden de aparición de los volúmenes. No comienza con *Los coloniales* (por más que en su misma argumentación el tema de los orígenes sea crucial) sino con *Los gauchescos*. Las razones, son suficientemente fuertes para el autor, y tienen un carácter extraliterario. Hasta la *Historia*, "la existencia misma de una literatura argentina –no, por supuesto, de libros escritos en la Argentina o por argentinos– debía ser probada. En verdad, se trataba de 'afirmar y probar' que una identidad nacional y una tradición literaria se abrían paso a través de los textos y para ello no era suficiente ni la mera existencia de estos, ni su ordenación cronológica. Por eso Rojas no comienza su *Historia de la literatura argentina* con 'los coloniales' sino con 'los gauchescos' [...] que son la roca sobre la que se funda el desarrollo de ese documento de la conciencia colectiva: la literatura argentina."[703]

A veces los criterios estéticos se ven subordinados a la necesidad de fundamentar la existencia de literatura argentina, incorporaciones más animadas por la vocación inclusiva y enumerativa que crítica, actitud señalada por sus contemporáneos. Por ejemplo, Alberto Zum Felde considera que es mejor reconocer la carencia de lírica en el Uruguay decimonónico "que llenar, a título de patriotismo, páginas de antología mediocre. El deber de nuestra generación es no aceptar como herencia nada que no pueda ponerse dignamente al lado de la producción mundial [...]. Erróneo nos puede parecer el criterio nacionalista de tan sesudos críticos como Rojas, el argentino, al querer dar valía ante el juicio contemporáneo a poetastros tan enfáticos como Olegario Andrade [...]. Toda la poesía romántica argentina debe ser borrada del libro de la posteridad."[704]

enseñanza universitaria; 2°ð La iniciación: desde la fundación de la Universidad de Córdoba [...] hasta la expulsión de los jesuitas (1767); 3°ð La revolución: desde la expulsión de los jesuitas y las reformas virreinales (1776) hasta el ocaso de la generación de Mayo (1820); 4°ð La proscripción: desde los caudillos y Rosas (1820) hasta Caseros (1852); 5°ð La organización: desde la consituyente (1853) hasta el congreso de Belgrano (1880); 6°ð La actualidad: desde la federalización de Buenos Aires hasta el triunfo de la burguesía cosmopolita. Rojas, R., *Historia...*, Introducción, pp. 37-38.

[703] Altamirano, Carlos, "La fundación de la literatura argentina", en: Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1983, p. 115.

[704] Zum Felde, Alberto, "Noticia acerca de la poesía uruguaya contemporánea", en: *Nosotros*, Buenos Aires, Año XIX, Nro. 192, Marzo de 1925, p. 6.

Otra decisión en la construcción del objeto era la delimitación espacial y temporal del adjetivo nacional. Para casi todos los críticos, con más o menos énfasis, el registro y análisis de lo "nacional" comienza en la colonia (por eso Rojas habla de "cuatro siglos de historia"). Sin embargo –leído desde la búsqueda de antecedentes y precursores– esa elección, aunque objetable, era aun menos problemática que la del "espacio". Para Rojas, la historia de la literatura argentina debía organizarse resolviendo tres cuestiones: la primera era la del idioma (a la que ya nos hemos referido), la segunda es "el valor que debemos reconocer al territorio argentino en la definición de lo nacional de nuestra literatura y el que debemos reconocer a nuestra historia política con respecto a nuestra cronología literaria."[705] Para el escritor tucumano-santiagueño pertenecen, pues, a la literatura argentina, todas las obras literarias que han nacido de ese núcleo de fuerzas que constituyen la argentinidad, o que han servido para vigorizar ese núcleo.[706] Sin pruritos considera "argentinos" en el espacio y el tiempo:

> "En el siglo XVIII eran argentinos el Uruguay, el Paraguay, el sur de Bolivia. La historia ha dejado en la literatura de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, muchos indicios de que todos estos pueblos –la Argentina y sus limítrofes– constituyen una sola y futura nación. De ello ha nacido mi *panarginismo*."[707]

Luis Alberto Sánchez adopta otro criterio para cercar la jurisdicción de la historia literaria nacional. Distingue entre *literatura del Perú* (que comprende todo lo escrito por literatos nacidos en el país y, también, los residentes largo tiempo en él) y *literatura peruana,* que "se refiere a la expresión literaria típicamente, esencialmente peruana, saturada de ingredientes peruanos, con mayor concavidad nativa [...], más consonante y acordada con la emoción, la psicología, el panorama y el anhelo de la nacionalidad."[708] La literatura "peruana" no era un hecho topográfico sino la traducción (y el producto) de la "idiosincrasia nacional".[709]

[705] Rojas, Ricardo, *op. cit.*, p. 33.
[706] *Ibidem.*
[707] *Idem*, p. 34.
[708] Sánchez, Luis Alberto, *op. cit.*, p. 16.
[709] Esta es una reflexión frecuente en otras historias de la literatura, por ejemplo, en el caso de la obra de Zum Felde se puntualiza: "El simple y solo hecho de haber nacido en determinado país no da nacionalidad literaria. Tal la define el arraigo espiritual del autor o la relación que los caracteres de su obra tengan con la vida de ese país. Una literatura nacional se compone no de todos los escritores que hayan nacido dentro de su territorio político, sino de todos los que han vivido o actuado de modo más o menos permanente en

El estadio de desenvolvimiento de la literatura nacional en concordancia con la consideración acerca del grado de desarrollo alcanzado por la nacionalidad, es un tópico conflictivo y muy representativo. En este punto se revelan análisis sobre la existencia o no de la nación y –sobre todo– su consideración hermenéutica desde prismas esencialistas o constructivistas.

Como hemos visto, para Rojas, la nación argentina se despliega en un *continuum* en el que está dispuesto a incorporar incluso hasta el elemento potencialmente más disruptor de esa nacionalidad que construye conscientemente, es decir, al inmigrante, al "cosmopolita" (en sus términos). Lo último que está dispuesto a admitir (y toda la filosofía de la argentinidad que despliega desde los años diez se dirige a demostrarlo) es la inexistencia de la nación argentina y, por ende, de su literatura. Con un lenguaje decididamente hermético, lo sintetiza de esta forma:

> "Sobre la roca primordial de los gauchescos, gneis de esa formación, he visto sedimentarse después mi teoría de los *coloniales*, dejada por el trasplante neptuniano de la colonización española; de *los proscriptos*, dejada por la remoción plutónica del liberalismo democrático; y de *los modernos*, dejadas por las 'transgresiones' del individualismo cosmopolita."[710]

A eso llama "la ley oculta del proceso histórico". La obstinación de Rojas por probar una y otra vez la existencia de la literatura argentina podría llevar a pensar motivos menos entusiastas. Eran tan anémicos y opinables los testimonios literarios argentinos, y tan "en peligro" la "argentinidad", que Ricardo Rojas debe apelar a sus no pocas habilidades de alquimista para alcanzar el *vellocino de oro* que restaurara blasones y honores opulentos a una patria que juzgaba tan vulnerable como su literatura. Esa fragilidad lo lleva a forjar la tradición con materiales contundentes y rotundos: el bronce y el inventario. Su "pedagogía de las estatuas" y su *Historia de la Literatura Argentina* son –a nuestro juicio– las dos concepciones más monumentales para contener lo que él supone un riesgoso camino hacia la "disolución" de la nación. Rojas colecciona, compila, "descubre", cada palabra en verso, cada línea de la prosa, cada proyecto de sensibilidad, por más invisible y discutible que sea para engrosar su archivo. Adelantándose a lo que podrían ser las críticas a su obra, apela a una legitimidad que muy pocos podían esgrimir: las institucio-

su medio, han escrito en su lengua y tienen los *rasgos espirituales propios de la nacionalidad*". Zum Felde, A., *Proceso Intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*, Imprenta Nacional Colorada, Montevideo, 1930, Tomo III, pp. 178-9. El énfasis es nuestro.

[710] Rojas, Ricardo, *Historia...*, p. 58.

nes. Sobre todo, la cátedra de Literatura Argentina de la Facultad de Filosofía y Letras, pero tampoco desdeña sus acreditaciones personales, que enumera exhaustivamente.[711] Se adelanta a sus eventuales detractores: aunque no hubiera literatura argentina, el inventario era una tarea imprescindible para reconocer, incluso, cómo con tantos datos, no se lograba vislumbrar el volumen de una nación tan evidente:

> "Si no tenemos obra, después de tanto ensayar el teatro, la novela, el poema, haremos historia de nuestras tentativas. Si las obras que tenemos carecen de originalidad, haremos la historia de nuestras imitaciones y trasplantes. Donde la materia no ofrezca ejemplos de enseñanza, estoy seguro que ha de ofrecernos, en sus mismas deficiencias, sugestiones de educación."[712]

La existencia de la nación peruana era aun más problemática. Un paso insoslayable era afirmar o negar la existencia de la nación peruana (y, aun, del mismo Estado peruano). Luis Alberto Sánchez reseña esa disgregación. "No *hay un sólo Perú, hay varios Perúes*. Existe un Perú de la costa, un Perú de la sierra y un Perú de la 'montaña' o de la selva; y, psicológica y económicamente hablando, existe un Perú del norte, un Perú del centro y un Perú del Sud. Si, en cuanto a la naturaleza los tres primeros son determinantes; cuanto a características psicológicas, los tres últimos tienen mayor beligerancia."[713]

El conflicto entre una Lima cosmopolita y "exótica" y una sierra genuinamente "peruana", no era sólo una enunciación de los indigenistas

[711] "No necesito advertir que he puesto al servicio de esta obra todas mis experiencias docentes y literarias, y me será permitido recordar, sin vanidad alguna, que soy catedrático de literatura argentina en la Universidad de Buenos Aires (Facultad de filosofía y letras); de literatura castellana en la Universidad de La Plata (Facultad de ciencias de la Educación); profesor o ex profesor de gramática, estética literaria, psicología e historia de la civilización en diversos institutos de enseñanza normal y especial; miembro de la Academia de la lengua, de la Junta de historia y numismática, de la Sociedad científica, de otras instituciones de cultura; consejero académico en la Universidad de La Plata; encargado de conferencias en la Universidad de Tucumán, el Ateneo de Madrid, el Museo de bellas artes de Buenos Aires, la Sociedad wagneriana, etc.; ex comisionado del ministerio de Instrucción Pública para estudiar en Europa los métodos de la historia [...]; sin contar mis libros relacionados todos, directa o indirectamente con los temas de esta obra." Rojas, R., *Historia...*, p. 65. Recordemos que Rojas, que creó la primera cátedra de Literatura Argentina del país (1912), el primer Instituto de Literatura Argentina (1922) y el Instituto de Filología, no contaba con ningún grado universitario. En 1921 la Universidad de Buenos Aires le otogó un Doctorado *Honoris Causa*.

[712] *Idem*, pp. 64-65. Aun cuando Paul Groussac objetara la metodología y el "estilo gerundioso y floripondioso" de la obra, en 1923 la *Historia* ganó el Premio Nacional de Literatura.

[713] Sánchez, Luis A., *op. cit.*, p. 18.

radicales. Para Sánchez, la literatura costeña es *literatura del Perú,* acusa en la costa importaciones constantes y ninguna exportación. En cambio la sierra engendra la verdadera *literatura peruana.*[714]

En la misma sintonía reflexionaba Manuel Gamio al referirse a las letras mexicanas, en dos órdenes: no habría literatura nacional hasta que la nación misma no se unificara, pero también avanza sobre las posibilidades de apropiación y del "gusto" de esa literatura por parte de los habitantes del país: "El alma nacional será entonces sensible a la belleza de esa literatura, sea indígena o español, prehispánico o colonial el origen de los episodios o pasajes que despierten emoción estética. Hoy, cada agrupación mexicana posee su literatura."[715]

A dónde remitir el origen, asunto crucial en los discursos historicistas, era otro problema. Sánchez, por ejemplo, lo remonta a la Colonia –más precisamente– al Inca Garcilaso de la Vega. Sin embargo esa "peruanidad" (síntesis mestiza de lo indígena y lo español), para Sánchez, se perdió por la imitación "postiza y epidérmica", producción que sólo debe ser considerada "del Perú". La literatura se "peruaniza" recién a partir de los años veinte. Para Mariátegui, la literatura nacional, como la nación misma, está en proceso de formación. El dualismo quechua-español "hace de la literatura nacional un caso de excepción":

> "somos una nacionalidad en formación. Se percibe ahora, precisando ese concepto, la subsistencia de una dualidad de raza y de espíritu. [...] no hemos alcanzado siquiera la fusión de los elementos raciales que conviven en nuestro suelo y que componen nuestra población. Nuestro 'nativismo' –necesario también como revolución y como emancipación– no puede ser simple 'criollismo'. El criollo peruano no ha acabado aún de emanciparse de España."[716]

Mariátegui intenta periodizar la literatura conforme a los criterios del campo literario, de allí que "gobettianamente" organice el derrotero de la literatura peruana independizándola de los mojones políticos tradicionales. Distingue tres períodos: el colonial, el cosmopolita y el nacional, y considera que la literatura peruana recién comienza a transitar del período cosmopolita al nacional. Hasta los años veinte, por sus temas, sus formas, su estilo y sensibilidad, ha sido una literatura dominantemente "colonialista" y "supérstite". [717]

[714] *Idem,* p. 20.
[715] Gamio, Manuel, "Literatura nacional", en: *Forjando Patria,* pp. 117-118.
[716] Mariátegui, José Carlos, "Proceso de la literatura", en *Siete Ensayos...,* pp. 301-302.
[717] *Idem,* p. 213.

En las antípodas se ubica Víctor Andrés Belaúnde, para quien "la peruanidad existe [...] su espíritu es occidental, moderno, cristiano y, si se quiere, latino e hispanoamericano."[718] Invierte, entonces, el argumento de Mariátegui, radicalizando el suyo propio.

> "[Desde Garcilaso] *nuestra cultura, en su iniciación es esencialmente nacional. Diré aun más, popular y, si se quiere, proletaria.* Sus autores no pensaron escribir para una casta ni reflejaron los intereses de ella; escribieron para su religión y para el estado como ellos los concebían. Y los intereses de la religión y de la monarquía, en esos momentos coincidían con los de las razas sometidas: las masas populares. *El nacionalismo y su expresión más acentuada, el indigenismo, burlando el sistema dialéctico e histórico de Mariátegui, no se encuentra en verdad al final de nuestra evolución cultural, sino al comienzo de ella.*"[719]

La mayor o menor cercanía con la reivindicación de las expresiones indigenistas –en versiones "lascasianas" o "revolucionarias"– es el eje definitorio de una peruanidad a la que hay que "restaurar", "recrear" o "construir". Esto marca una ruptura muy fuerte respecto de las generaciones anteriores, para las cuales "lo indígena" ni siquiera podía ser tratado como asunto literario, no sólo porque carecía de "entidad" sino porque era fuertemente penalizado (y eso debería llamar la atención sobre el peso de estos discursos, aun en el estrecho universo de los alfabetos). Recordemos que la novela indigenista *Aves sin nido* (1889), de Clorinda Matto de Turner, fue quemada en las plazas públicas, que ella sería excomulgada por la Iglesia que amenazó con la misma pena a quienes la leyeran y que su casa y la imprenta de su hermano fueron saqueadas y arrasadas, lo que le debió un exilio en Buenos Aires hasta 1909.[720]

El análisis de las letras peruanas por parte de los intelectuales de la década de 1920 reproducía los nudos neurálgicos de la discusión sobre la nación: literatura "de la Costa" o "de la Sierra", literatura colonial, cosmopolita o indigenista, estilos miméticos o "artificiales", intenciones "democráticas" o "de casta".

Como se ha tratado en general, las relaciones recíprocas entre literatura y nación se revelan en un conjunto de asuntos, entre los que tiene una gran importancia la selección de los precursores. En la construcción de antecedentes y tradiciones, ha habido múltiples tópicos, autores y

[718] Belaúnde, V. A., "La evolución de nuestra cultura...", pp. 203-204.
[719] *Idem*, pp. 141-142. El énfasis es nuestro.
[720] Un análisis del tema en: Manrique, Nelson, "Clorinda Matto de Turner y el nacimiento del indigenismo literario", en: *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, CEDIAG-Sur, Lima, 1999, pp. 29-58.

obras a partir de los cuales la relación antes mencionada se expresa con elocuencia. Hemos elegido tres polémicas para ejemplicar los andariveles por los que discurría la discusión intelectual de la década sobre la construcción de un canon literario, el lugar de los escritores y la función de la literatura en y "para" la nación.

La construcción del canon: "los precursores"

Gauchos y más gauchos para una modernidad periférica

> *"Somos unos dejados de la mano de Dios, nuestro corazón no confirma ninguna fe, pero en cuatro cosas sí creemos: en que la pampa es un sagrario, en que el primer paisano es muy hombre en la reciedumbre de los malevos, en la dulzura generosa del arrabal. El Martín Fierro, el Santos Vega, el otro Santos Vega, el Facundo, miran a los primeros que dije; las obras duraderas de esta centuria mirarán a los últimos."*
>
> Jorge Luis Borges[721]

La construcción de una tradición impone forjar un abolengo, un linaje que revele espesuras, honduras e inmemorialidades (que el acto "original" de la construcción vuelve precisamente recordable e historiable) para conjurar las incertidumbres del futuro. En este sentido, tradición y modernidad no se oponen, se complementan. Es la modernidad la que necesita de tradiciones. Aunque secularizadas y laicas, también elaboran sus panteones y rituales.

En 1923, Ricardo Rojas ganó el Premio Nacional de Literatura por su *Historia*. El mismo año, la revista *Nosotros*[722] –espacio de divulgación y consagración de las letras argentinas– lanzaba su famosa encuesta sobre la orientación estética de las jóvenes generaciones y sobre quiénes eran las referencias literarias entre los escritores mayores de treinta años. *Nosotros* le pregunta a aquel universo que se ha instalado como sinónimo de protagonismo: los "jóvenes" escritores. Las respuestas son convenciona-

[721] Borges, J. L., "La pampa y el suburbio son dioses", en: *El tamaño de mi Esperanza*, Seix Barral, Buenos Aires, 1993. [Primera edición: Proa, Buenos Aires, 1926].

[722] Cfr. Lafleur, Héctor, Provenzano, Sergio, Alonso, Fernando, *Las revistas literarias argentinas (1893-1967)*, CEAL, Buenos Aires, 1968. Prislei, Leticia, "*Nosotros* y la 'Nueva Generación'. Una lectura sobre la tramitación de las diferencias entre los años '20 y los '30", en: *Entrepasados. Revista de Historia*, Buenos Aires, Año VIII, Nro. 16, 1999, pp. 43-54.

les, pero ratifican el panteón oficial de la nación: Ricardo Rojas, Leopoldo Lugones, Arturo Capdevila, Baldomero Fernández Moreno, Enrique Banchs. La muestra, con todo, dista de ser amplia: excluye a los escritores de izquierda que comienzan a organizarse con un perfil propio y aspiran a un público masivo.[723]

La revista *Nosotros* advertía que su monopolio comenzaba a ser discutido. Intentó la asimilación: publicó el *Manifiesto Ultraísta*, firmado y pensado por Borges.[724] Es tarde. La vanguardia ya está en marcha: intenta demoler a la generación del Centenario y, con menos reciedumbre, a los "nosotros" que –a partir de entonces– serán "ellos".[725] Lo anterior muestra el proceso de redefinición, de ruptura que en los veinte llevaron adelante las vanguardias contra todo el sistema de consagraciones (premios nacionales, antologías, lugares institucionales). En Argentina se desdobló en dos orientaciones que dieron lugar a la polémica ideológico-literaria más resonante de las letras nacionales: "Boedo vs. Florida", muchas veces polarizada por subsecuentes lecturas pasionales o por la necesidad de anclar en ellas precursores y orígenes. No es nuestra intención reseñar esas diferencias ni esa polémica, excepto en el tópico que nos ocupa: la reflexión sobre lo nacional. Ambos grupos comparten una vocación beligerante con respecto a las generaciones anteriores, pero se dividen las incumbencias: inmigrantes los de Boedo, criollos viejos los de Florida, volcados a la cultura proletaria y a la universalista pedagogía socialista unos, voluntariamente elitistas los otros. Unos enarbolan un viejo gaucho renovado, *Martín Fierro*, los otros adscriben a la izquierda de Barbus-

[723] La encuesta comienza a publicarse en el número 168 del mes de mayo de 1923. Contestan treinta y siete escritores. Sobre la encuesta y la revista, véase: Ulla, Noemí (selección y prólogo), *La Revista Nosotros,* Buenos Aires, Galerna, 1969, pp. 1-14. Montaldo, Graciela, "La encuesta de la revista *Nosotros*", en: Montaldo, Graciela y otros, *Yrigoyen entre Borges y Arlt (1916-1930)*, Contrapunto, Buenos Aires, 1989, pp. 38-39. También: Shumway, Nicolás, "*Nosotros* y el 'nosotros' de *Nosotros*", en: Sosnowski, Saúl (ed.), *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas,* Alianza, México, 2000, pp. 165-180.

[724] En: *Nosotros,* Buenos Aires, Año 15, Nro. 151, diciembre de 1921, pp. 466-467.

[725] En la década se multiplicaron las revistas literarias y culturales. Entre ellas: *Proa* (agosto 1924-enero 1926), dirigida por Jorge Luis Borges, *Revista de América* (diciembre 1924-julio 1926) dirigida por Carlos Erro. Ligadas al movimiento universitario reformista: *Valoraciones* (septiembre 1923-mayo 1928), dirigida por Alejandro Korn, y *Sagitario* (mayo-junio 1925-noviembre 1928) dirigida por Carlos Amaya. Sobre las vanguardias cfr. Sarlo, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988. Montaldo, G., *op. cit.* Sarlo, B., "Vanguardia y criollismo: la aventura de Martín Fierro", en: Altamirano, C. y Sarlo, B, *Ensayos argentinos: de Sarmiento a la vanguardia,* CEAL, Buenos Aires, 1983. Alcalá, Lorenzo, *Vanguardia argentina y modernismo brasileño. Años veinte,* Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1994. Schwartz, Jorge, *Vanguardia y Cosmopolitismo en la década del veinte,* Beatriz Viterbo Editora, Rosario, 1983. Sosnowski, Saúl, *op. cit.*

se y su *Claridad*.[726] Moderadamente vanguardistas, ambos, y literariamente funcionales y complementarios.

Jorge Luis Borges fue una figura –excepcional a la vez que representativa– que en los años veinte tuvo al tópico nacional como una vocación casi excluyente, vocación que, como se desarrollará más adelante, quedó clausurada con la década. El muy cosmopolita Borges en los años veinte escribía "mi argumento de hoy es la patria: lo que hay en ella de presente, de pasado y de venidero."[727]

Graciela Montaldo considera que Borges, como ningún otro escritor de la década del veinte, reinventó otra versión de la historia de la literatura argentina,[728] pero de una manera voluntariamente fragmentada, discontinua, liviana en sus formas y densa en sus consideraciones, explícita contracara de la *Historia* de Rojas y, por extensión, del denominado primer nacionalismo argentino. Dice Borges:

> "En cuanto a gritadores como Ricardo Rojas, hechos de espuma y patriotería y de insondable nada, son un vejamen paradójico de nuestra verdadera forma de ser. El público lo siente y sin entremeterse a enjuiciar su obra la deja prudencialmente de lado, anticipando y con razón que tiene mucho más de grandiosa que de legible. Nadie se arriesgará a pensar

[726] *Claridad* fue parte del proyecto pedagógico socialista encabezado por Antonio Zamora. En 1922 comenzó la publicación de cuadernillos semanales con "obras selectas" de la literatura universal, en una colección que llamó *Los Pensadores. Publicación semanal de Obras Selectas*. Los libros eran muy baratos y en octubre de 1927 la editorial se jactaba de publicar un libro por día, lo que suponía no sólo un público consumidor sino también una moderna capacidad editorial. El primer número de *Claridad, Tribuna del pensamiento izquierdista*, apareció en julio de 1926 y salió regularmente hasta diciembre de 1941. En su primer editorial *manifestaba* sus objetivos: "*Claridad* aspira a ser una revista en cuyas páginas se reflejen las inquietudes del pensamiento izquierdista en todas las manifestaciones. Deseamos estar más cerca de las luchas sociales que de las manifestaciones puramente literarias. Creemos de más utilidad para la humanidad del porvenir las luchas sociales que las grescas literarias, sin dejar de reconocer que una contienda literaria puede también volver a surgir una nueva escuela que interpele las manifestaciones humanas en forma que estén más de acuerdo con la realidad de la época que vivimos". "Apuntes y Comentarios", *Claridad*, Buenos Aires, Año I, Nro. 1, julio de 1926, p. 1. Sobre *Claridad* cfr: Ferreira de Cassone, Florencia, *Claridad y el internacionalismo americano*, Claridad, Buenos Aires, 1998. Montaldo, Graciela, "La literatura como pedagogía, el escritor como modelo", en: *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nro. 455, julio de 1987, pp. 40-64, y "Literatura de izquierda: Humanismo y pedagogía", en: *Yrigoyen...*, pp. 367-397. Sarlo, Beatriz, *op. cit.*, Cap. IV y V. Lafleur, Héctor, Provenzano, Sergio, Alonso, Fernando, *Las revistas literarias argentinas (1893-1967)*, CEAL, Buenos Aires, 1968.

[727] Borges, Jorge Luis, *El tamaño de mi esperanza*, Seix Barral, Buenos Aires, 1993, p. 14. [(Primera edición: 1926)].

[728] Montaldo, Graciela, "Borges: una vanguardia criolla", en: Montaldo, Graciela y otros, *Yrigoyen entre Borges y Arlt (1916-1930)*, Contrapunto, Buenos Aires, 1989, p. 213.

que en Fernández Moreno hay más valía que en Lugones, pero toda el alma nuestra se acordará mejor de la serenidad de uno que con el arduo gongorismo del otro."[729]

El mismo año que apareció *Eurindia* de Rojas (1924), hace su ingreso a la palestra literaria *Martín Fierro.*[730] La revista con un gesto iconoclasta, pugna por entrar en la tradición argentina y elige el no tan añejo pero ya instalado icono de la argentinidad. El *Martín Fierro* de José Hernández fue recreado, revalorizado y constituido en la síntesis de lo más genuino de la nación, básicamente por Lugones. "Data de 1913 esa valoración, es decir, del primer curso universitario de Rojas, de las conferencias que pronunció Lugones [...] y de la inquisición que aquel año abrieron Roberto Giusti y Alfredo Bianchi en la revista *Nosotros.*"[731] Si en la década del diez el poema de Hernández se coloca en el centro de la polémica, los veinte –sin abandonarlo– producen *Don Segundo Sombra*, otro gaucho, otro significado; el que queda definitivamente descartado es Moreira.

Desde una marginalidad que nunca se confundió con modestia, el joven Borges asestó sus dardos contra el indiscutido zar de las letras: Leopoldo Lugones. La ácida crítica de Borges al *Romancero* de Lugones se inscribe en el gesto corrosivo del vanguardismo respecto de la tradición, pero no para desdeñarla sino para incorporarse a ella. Como decían los estridentistas mexicanos, había que "quebrarle el cuello al cisne" modernista. Borges cae inmisericorde contra las rimas de Lugones, lo pone en ridículo. Habla de alguna cuarteta "indecidora, pavota y frívola": "Don Leopoldo se ha pasado los libros entregado a ejercicios de ventriloquia y puede afirmarse que ninguna tarea intelectual le es extraña, salvo la de inventar (no hay una sola idea que sea de él: no hay un solo paisaje en el universo que por derecho de conquista sea suyo)."[732]

Si en los años veinte, como admitió Borges mucho después, se escribía "como o contra Lugones", esa centralidad literaria no alcanza para explicar la perentoriedad que tiene *Martín Fierro* o *Proa* y –sobre todo

[729] Borges, Jorge Luis, "Queja del criollo", en: *Inquisiciones*, Alianza, Buenos Aires, 1998, pp. 147-150. [La primera edición es de 1925].
[730] *Martín Fierro* salió desde febrero de 1924 hasta noviembre de 1927.
[731] Monner Sanz, J. M., "La historia de la literatura argentina de Ricardo Rojas"; en: *Revista Iberoamericana. Organo del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Vol. XXIII, Nro. 46, julio-diciembre de 1958, p. 277.
[732] Borges, Jorge Luis, "Leopoldo Lugones. Romancero", en: *El tamaño...*, pp. 95-96.

Borges– en preguntarse sobre el "ser nacional", tomando como fuente de polémicas los iconos emblemáticos del nacionalismo del Centenario: los gauchos, la ruralidad, el criollismo, problemas bien comprensibles para aquellos nostálgicos de un mundo tradicional y que ven en los inmigrantes, en el cosmopolitismo, en el sufragio universal, en el conflicto social, en síntesis, en la modernidad, señales de peligro y erosión del orden. Para las vanguardias, en cambio, lo nuevo, lo joven, lo moderno, es por definición, lo "bueno". La tecnología (más bien "técnica", en el lenguaje de la época), la velocidad, el cambio, en fin, todo aquello "sólido que se desvanece en el aire", forman parte de su escenario y su sentido. ¿Por qué volver a la pampa y al gaucho?

Sin pretender dar respuestas acabadas, consideramos que es la relación entre modernidad y nación una clave explicativa. Rojas, Lugones, Gálvez, son hombres del interior del país y además, se sienten y han sido hacedores de la Argentina Moderna, de su sistema educativo, de la construcción de sus símbolos, se reconocen como el contrapeso imprescindible de una modernidad disolvente y muy díscola respecto de una "buena sociedad" que conciben tradicionalmente. A esa concepción apelan para forjar emblemas de una nacionalidad que arraigarán en el pasado. Son además "escritores", "letrados" que han ejercido sus producciones en un campo intelectual tan indefinido como lo eran aún la sociedad y el Estado en pleno proceso constitutivo. Probablemente, de los tres, Gálvez, recién en los años veinte, llega a ser el escritor más "profesional".

Borges y Güiraldes pretenden otra colocación en la "República de las Letras". También son hombres del "interior", ya no de la geografía, sino del interior de la historia argentina. Ambos provienen de familias antiguas y –lejos de recusar ese origen– lo esgrimen como forma de legitimidad. Lo nacional, en Argentina a diferencia de Perú o México por ejemplo, era un espacio ya monopolizado por una versión muy cerrada y poco generosa para otras interpretaciones. De allí que las nuevas generaciones literarias (mucho más literarias, además) no encuentren otros intersticios para representar la nación y deban emprender la impugnación de las versiones anteriores (muy recientes, por otra parte, pero ya cristalizadas como tradiciones) para poder entrar en el campo de la escritura nacional. Si bien éste es un rasgo común de las vanguardias, pensamos que en el caso argentino se exacerba. Por ejemplo, en Perú la debilidad del Estado, el raquitismo de su sistema educativo, el escasísimo lugar para los intelectuales y la complejidad de una sociedad que además es multilingüe y abrumadoramente analfabeta, hacía de las "tradiciones nacionales" un lugar menos cercado y menos rotundo. Aunque José de la

Riva Agüero ya hubiera intentado enhebrar una tradición de las letras peruanas, la capacidad de esos discursos para permear y asentarse en la sociedad era muy escasa. Quizás por eso el espacio de las tradiciones estuviera más abierto (no sin conflictos) para otras expresiones (el indigenismo, por caso). El México porfirista, otra sociedad muy compleja, pluriétnica, había alcanzado un grado de modernización que empezaba a sentar sus bases culturales precisamente en el momento del Centenario (1910). El proyecto, que tiene como figura relevante a Justo Sierra, queda abortado por la Revolución (aunque no clausurado definitivamente). Probablemente allí haya que encontrar esa admiración por lo exitoso del proyecto sarmientino entre los intelectuales peruanos y mexicanos. Vasconcelos, como ya se ha señalado, considera a Sarmiento "la primera encarnación exitosa de Quetzacóatl" en América Latina, por su parte Víctor Andrés Belaúnde siente una "gran nostalgia del libro que completando a Garcilaso, nos reflejara el alma indígena actual":

> "Anhelábamos la aparición de un Sarmiento que nos describiera la puna y los valles andinos [...] y que fuera para el Perú lo que es Facundo para la Argentina."[733]

Pensamos que esos contextos contribuyen a explicar la tenacidad de una parte de la vanguardia argentina que decide volver sobre los consagrados tópicos del Centenario y "expropiar" la nación a los nacionalistas, para poder problematizarla con un sentido más cosmopolita, más universalista y "conversador con el mundo", pero desde el interior de la historia argentina. Una historia a la que Borges no dejará de incomodar con sus paradojas revisionistas (admirar a Rosas y apenarse de San Martín). Una y otra vez antepone los blasones imprescindibles para lanzarse, con la irreverencia de quien está seguro de zanjar un problema de familia, a denostar con adjetivos corrosivos a los nacionalistas. Si su abuelo en 1872 había librado la última batalla importante contra los indios ("haciendo en el siglo XIX la obra del siglo XVI") el mandato de heroísmo que le adjudicaba la saga familiar era invertir las recientemente antiguas tradiciones literarias argentinas. A los socialistas de *Claridad*, por caso, esa tradición les es ajena y en algún sentido irrelevante, de allí que no tengan las urgencias ni la obligación de abordar el problema nacional en esos términos y sean otras sus preocupaciones: el latinoamericanismo, la literatura social, la pedagogía proletaria.

[733] Belaúnde, V. A., *op. cit.*, p. 205.

"¿Qué hemos hecho los argentinos?", se pregunta Borges. Como Rojas,[734] también ajusta sus cuentas con el ubicuo Sarmiento: "nos europeizó *con su fe de hombre recién venido a la cultura* y que espera milagros de ella". A partir de allí hilvana otra tradición en las letras argentinas: Lucio V. Mansilla, Estanislao Del Campo, Eduardo Wilde, pero más aun, Evaristo Carriego, Macedonio Fernández y Ricardo Güiraldes. Explícitamente descarta aquellos consagrados por una legitimidad que intenta corroer: "Otros nombres dice la fama, pero yo no le creo. Groussac, Lugones, Ingenieros, Enrique Banchs son gente de una época no de una estirpe."[735]

La relectura de la tradición argentina es congruente con su intención de intervenir en el territorio nacionalista, pero esta vez desde el campo exclusivamente literario. Borges separa la literatura del resto de los discursos[736] e invierte las jerarquías y las modalidades del panteón consagrado por los nacionalistas. Impugna formas y contenidos: la monumentalidad de la *Historia* de Rojas, su esencialismo,[737] las pautas de selección. Plantea, entonces, la nación y la escritura nacional desde otros prismas:

> "Muestran las naciones dos índoles: una la obligatoria, de convención, hecha de acuerdo con los requerimientos del siglo y las más veces con el prejuicio de algún definidor famoso; otra la verdadera, entrañable, que la pausada historia va declarando y que se trasluce también por el lenguaje y las costumbres. Entre ambas índoles, la apariencial y la esencial, suele advertirse una contrariedad notoria."[738]

[734] Recorriendo la ensayística de Borges de la década de 1920 pueden advertirse varias preguntas comunes con los nacionalistas del Centenario. En la mayoría de los casos invierte sus respuestas, pero no siempre. Vaya un ejemplo. Ya se sabe que Rojas veía con preocupación la "colonización" "gringa" de la ciudad. Rojas eligió un icono: la estatua de Garibaldi de Plaza Italia. Si los italianos habían levantado una estatua de Garibaldi, el Estado debería convocar a algún escultor para erigir al lado alguna de un gaucho o prócer vernáculo. Curiosamente, en Borges también se encuentra esa preocupación por la "invasión" del espacio público por parte de las culturas inmigrantes: "*El chorreado caballo verdinoso y su Garibaldi no deprimían los Portones antiguos (La dolencia es general: no queda plaza que no esté padeciendo su guarango de bronce.)*." "Palermo de Buenos Aires", en: *Evaristo Carriego*, Alianza, Buenos Aires, 1994, p. 21. [El original es de 1930].

[735] Borges, J. L., *op. cit.*, p. 11.

[736] Montaldo, G., *op. cit.*, p. 225.

[737] "Quiero abatir la excepcional preeminencia que hoy suele adjudicarse al yo [...]. Quiero aplicar a la literatura las consecuencias dimanantes de esas premisas, y levantar sobre ellas una estética, hostil al psicologismo que nos dejó el siglo pasado, afecta a los clásicos y empero alentadora de las más discolas tendencias de hoy." Borges, J. L., "La nadería de la personalidad", en: *Inquisiciones*, Alianza, Buenos Aires, 1998, p. 92. [El original es de 1925].

[738] Borges, J. L., "Queja del criollo", en: *Inquisiciones*, pp. 147-150.

En este caso el problema se dirime en torno al genérico criollismo. Precisamente los significados de Martín Fierro, el gaucho real y el literario, es la clave de bóveda de la discusión sobre la argentinidad. Dice Borges:

> "No quiero ni progresismo ni criollismo en la acepción corriente de esas palabras. El primero es un someternos a ser casi norteamericanos o casi europeos, un tesonero ser casi otros; el segundo, que antes fue palabra de acción [...] hoy es palabra de nostalgia [...]. No cabe gran fervor en ninguno de ellos y lo siento por el criollismo. Es verdá que de ensancharse el significado de esa voz [...] sería tal vez la más ajustada a mi empresa. *Criollismo, pues, pero un criollismo que sea conversador del mundo y del yo, de Dios y de la muerte. A ver si alguien me ayuda a buscarlo.*"[739]

En 1926 se publicaron *El tamaño de mi esperanza*, de Borges y *Don Segundo Sombra*, de Ricardo Güiraldes, compañeros de la vanguardia que se agrupa en torno a la revista *Proa*. Ambos buscan una "criolledá" de alcance e intención universalista. Si Borges ya tenía un nombre asentado en el campo literario, los libros de Güiraldes (sobre todo *El Cencerro de Cristal* y los *Cuentos de Muerte y de Sangre*) habían sido ignorados por la crítica y el público. *Don Segundo Sombra*, en cambio, se convirtió en un éxito de crítica y de ventas que no tenía antecedentes.[740] Sin entrar en la anécdota de la novela, Don Segundo es la historia de un gaucho viejo, sabio y hábil y su relación con un joven resero, en una pampa cuadriculada por el alambrado y ya domesticada por los patrones. "Si el *Facundo* presenta al gaucho como victimario –la tesis– y el *Martín Fierro* como la víctima –la antítesis–, *Don Segundo Sombra*, escrito al filo de la desaparición del gaucho, lo presenta claramente y auténticamente como maes-

[739] Borges, Jorge Luis, *El tamaño de mi esperanza*, p. 14. Los "telurismos" fueron objeto de reflexión y precisión en el campo literario de los años veinte. Sin embargo, no había mucho acuerdo sobre las formas de nombrarlo. Por ejemplo, contemporáneamente a Borges y en el espacio rioplatense, Fernán Silva Valdés sostenía: "Las palabras *nativo, nativismo,* andan en muchas bocas como antes andaban las de criollo, criollismo. Entiendo que el nativismo es el movimiento que puede definirse de este modo: el arte moderno que se nutre del paisaje, y tradición o espíritu nacional [...] y que trae consigo la superación estética y el agrandamiento geográfico del viejo criollismo [...]. El criollismo es una cosa vieja, estática. El nativismo es una cosa nueva, en evolución." Silva Valdés, F., "Nativismo", en: *La Cruz del Sur*; Año 3, Nro. 18, julio-agosto de 1927, p. 4. Tomado de Verani, Hugo, *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica (Manifiestos, proclamas y otros escritos)*, FCE, México, 1986, pp. 277-279.

[740] En dos semanas se agotó la primera edición de 2000 ejemplares. Según Noé Jitrik, hacia 1962 el libro había alcanzado una venta de 250.000 ejemplares. Probablemente sea uno de los libros argentinos más exitosos del siglo XX.

tro."[741] Frente a la agonía del gaucho real, ese gaucho literario cerró un ciclo de las representaciones de la argentinidad.

Esa centralidad de *Don Segundo* no fue tan espontánea. Lugones leyó los dos libros publicados por *Proa* y dictaminó. En menos de un mes (12 de septiembre de 1926) apareció la crítica en *La Nación: Don Segundo Sombra* era "patria pura". Lugones, que "redescubrió" *Martín Fierro* en aquellas conferencias del teatro Coliseo de 1913, publicadas en el dieciséis con el nombre de *El Payador*, creaba su heredero. Era demasiado laudatoria su crítica y de una generosidad inusual, ya que debía sortear el incómodo obstáculo de que Güiraldes fuera tan "vanguardista" como aquéllos que no cesaban (Leopoldo Marechal, por ejemplo) de hacer de su persona el centro de las calamidades literarias y políticas del país. Pero sorteó ese obstáculo deslizando ese gaucho de la vanguardia hacia el campo de los "héroes literarios" argentinos. Paradójicamente, Borges, precisamente en *El tamaño de mi esperanza*, invertía el panteón literario nacional y señalaba a los –hasta entonces– marginales, entre ellos, a Güiraldes. Pero –ignorado por la crítica (Lugones nunca escribió una sola línea acerca de Borges)– su libro fue un fracaso rotundo. Lugones le expropió *Don Segundo* a Güiraldes (lo sacó de la literatura y lo sumó al "alma nacional"), al tiempo que le expropió a Borges "su" Güiraldes.

En 1926 el *Premio Nacional de Literatura* fue para Ricardo Güiraldes.

Borges, en los veinte, escribió cuatro libros de ensayos: *El tamaño de mi esperanza*, *Inquisiciones*, *El idioma de los argentinos* y *Evaristo Carriego*. Renegó de los tres (sobre todo del primero y el último... al segundo lo "salvó" con *Otras Inquisiciones*), incluso tanto *El tamaño de mi esperanza* como *El idioma de los argentinos* fueron purgados por él de sus *Obras Completas* y reeditados sólo después de su muerte. Borges se autoexilió de su estancia nacional de los años veinte. Hacia finales de los años veinte, advierte la necesidad de "disolver" al criollo para "predecir" la argentinidad:

> "Hablé de la memoria argentina y siento que una suerte de pudor defiende ese tema y que abundar en él es traición porque en esta casa de América, amigos míos, los hombres de las naciones del mundo se han conjurado para desaparecer en el hombre nuevo, que no es ninguno de nosotros aún y que predecimos argentino [...]. El criollo es de los conjurados. El criollo que formó la entera nación, ha preferido ser uno de muchos, ahora. Para que honras mayores sean de esta tierra, tiene que

[741] Bordelois, Ivonne, *Un triángulo crucial. Borges, Güiraldes y Lugones*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999, p. 98.

olvidar honras. Su recuerdo es casi un remordimiento, un reproche de cosas abandonadas sin la intercesión del adiós. Es recuerdo que se recata, pues el destino criollo así lo requiere, para la cortesía y perfección de su sacrificio."[742]

Silvia Molloy señala que hay una tradición latinoamericana (quizás hispana, considerando a Unamuno) de escritores que articulan la relación sujeto/nación en términos de identidad personal. "Sarmiento, Vasconcelos, aun Martí, no sólo son ciudadanos ejemplares, *son* (o se representan como) nación, forman con sus patrias un solo cuerpo indisoluble [...]. No es mi intención equiparar a Borges con esos héroes del panteón civil pero sí indicar ciertas coincidencias [...]. Porque si bien Borges no se piensa a sí mismo como nación (el planteo es demasiado monumental, demasiado coherente para quien viene de la vanguardia), sí se piensa y se construye desde un comienzo como escritor nacional."[743] Pensamos que en las representaciones literarias de la nación, la fijación de precursores, tradiciones, iconos y genealogías se procesan gran parte de los contenidos simbólicos identitarios que la definen. Creemos que esas imágenes también son un territorio de disputa entre las dos formas de concebir la nación: como esencia y como construcción, y que este "tironeo" por la paternidad de los "gauchos" literarios argentinos la ejemplifica de manera acabada.

¿Palma o González Prada? ¿la costa o la sierra?

> "Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos."
>
> José Carlos Mariátegui

"En los últimos quince años, en compensación a nuestras tristezas políticas (exclusivismo conservador, desorientación y, por último, franca tiranía), hemos tenido una época de gran actividad intelectual, quizá la más intensa de nuestra vida republicana."[744] Belaúnde adjudica ese florecimiento cultural del Perú, casi paradójicamente, a la exclusión de los

[742] Borges, Jorge Luis, "Página relativa a Figari", leída con motivo de la exposición de cuadros de Pedro Figari realizada en el Convivio de los Cursos de Cultura Católica, aparecida en *Criterio,* Año I, Nro. 30, 27 de septiembre de 1928.
[743] Molloy, Silvia, "Argentinos en el espejo: una reflexión sobre Borges", en: Altamirano, Carlos (ed.), *La Argentina en el siglo XX,* Ariel-UNQ, Buenos Aires, 1999, pp. 87-88.
[744] Belaúnde, Víctor Andrés, "La evolución...", p. 199.

intelectuales de la vida política, lo que les ha permitido "hacer labor puramente intelectual".

Este fenómeno de expansión de la producción literaria, artística, histórica y crítica puede ponderarse a través del número y el carácter de las publicaciones de la década, que evidencian no sólo un aumento cuantitativo, sino también un cambio en los intereses y las temáticas.[745]

Se ha adjudicado el desarrollo de las publicaciones a la expansión de los sectores medios (mayoritariamente por la ampliación del aparato estatal) y al aumento de las matrículas universitarias y magisteriles.[746] Fueron estos sectores medios los que sustentarían el heterodoxo gobierno de Guillermo Billinghurst (1912-1914), el proyecto modernizador de Augusto B. Leguía en los primeros años de su segundo gobierno (1919-1923), así como los movimientos sociales y políticos creados a finales de la década.[747] Un elemento importante para identificar continuidades y rupturas en el orden de la producción intelectual y cultural, es el peso

[745] Cantidades de publicaciones periódicas y de revistas en Perú entre los años 1918-1930: 1918: 167/ 1919: 184/ 1920: 197/ 1921: sin datos/ 1922: sin datos/ 1923: 228 /1924: 291/ 1925: 347/ 1926: 366/ 1927: 430/ 1928: 473/ 1929: 475/ 1930: 443. De los 473 periódicos y revistas que circulaban en el Perú durante 1928, 328 habían sido fundados a partir de 1919. Entre ellos, el 44% son de carácter político informativo, un porcentaje abrumadoramente superior al resto; le siguen, con un 15 % los de carácter literario y artístico. Deustua, J. y Rénique, J., *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú*, Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1984.

[746] En el período 1900-30 la matrícula universitaria se triplica, pasa de casi mil alumnos en 1902 a casi 3000 en 1930. El aumento del alumnado magisteril es muy relevante: pasa de 142 en 1906 a 1600 en 1930 (el porcentaje del aumento es de 1233%). Es obvio que estas cifras marcan una expansión innegable en términos relativos, pero no debemos olvidar que en el Perú de los años veinte la enseñanza primaria era obligatoria pero no gratuita. Igualmente, también la educación primaria se duplica por los mismos años (en 1906 el total de población escolar primaria es de 150.506 y en 1930 de 342.016). Sin embargo, hay un dato que no se modifica y evidencia las diferencias regionales (esto se desliza a diferencias clasistas, étnicas y de género): en 1909 el 77% de la población vivía en pueblos de menos de 2000 habitantes, cifra que se reduce muy ligeramente en 1930, 73%. La expansión antes señalada se corresponde con los centros urbanos más importantes (Lima, Arequipa, Trujillo y Cuzco). Las escuelas rurales no existían y el grueso del campesinado era analfabeto. En 1940 el 58 % de los campesinos no sabían leer ni escribir. Las desigualdades entre el ámbito rural y el urbano eran aun más acusadas en la enseñanza media. Existían 30 Colegios Nacionales (estatales) en todo Perú, todos ellos ubicados en las capitales departamentales y provinciales y ninguno en las capitales distritales ni en las áreas rurales. Las desigualdades son no sólo étnicas y regionales sino también de género. El 63% de los estudiantes primarios son varones; de los 30 colegios Nacionales sólo 4 son de mujeres. Hasta 1908 las mujeres tenían vedado el ingreso a las Universidades. Todos los datos se han tomado de: Deustua, J. y Rénique, J., *op. cit.*, pp. 28-33.

[747] Deustua, J. y Rénique, J., *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú*, p. 9.

que adquirieron los movimientos culturales urbanos de carácter regional. Los historiadores Burga y Flores Galindo afirman que "el cambio vino de las provincias".[748] Contemporáneamente a los hechos, Belaúnde advierte esto con agudeza:

> "El síntoma más alentador en la evolución de la cultura peruana se encuentra en agitación intelectual de las provincias, sobre todo en la sierra del Perú. Los temas simplemente costeños y criollos van a ser completados por los temas andinos. Cuzco, Cajamarca, Arequipa, Trujillo perfilan su personalidad intelectual. Por la variedad y riqueza de matices [...] Hay la esperanza que lleguemos a la fórmula de la peruanidad."[749]

La aparición de alternativas culturales urbanas en el seno de los espacios regionales marginados de la producción oficial y dominantemente limeña, como Arequipa, Cuzco y Trujillo, conmovió y diversificó el escenario cultural y político, inaugurando nuevos temas y recreando los tradicionales a partir de un análisis más "peruanizado".

El centro de irradiación de esta renovación cultural fueron las revistas: *El Mercurio Peruano* (1918), *Claridad* (1923), *Amauta* (1926), *La Sierra* (1927), entre otras. Nucleaban a intelectuales y artistas, daban a conocer a los jóvenes valores literarios y culturales del Perú y, en casos, de América Latina, al tiempo que ejercían una importante labor de actualización y modernización divulgando (como en el caso de *Amauta*) las producciones de las vanguardias latinoamericanas y europeas.

De todas las revistas, *Amauta* fue el proyecto cultural más ambicioso, original y definidamente moderno. Desde su mismo título se inclina por la causa indigenista, anclándose en el incaísmo con intenciones de recreación y polémica:

> "El título preocupará probablemente a algunos. Esto se deberá a la importancia excesiva, fundamental que tiene entre nosotros el rótulo. No se mire en este caso la acepción estricta de la palabra. El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra Amauta adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez."[750]

Según Mariátegui, "no existe un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o

[748] Burga, M. y Flores Galindo, A., *Apogeo y crisis de la Repúbica Aristocrática*, Rikhay, Lima, 1980, p. 161.
[749] Belaúnde, V. A., *op. cit.*, p. 201.
[750] Mariátegui, José Carlos, "Presentación de *Amauta*", *Amauta*, Lima, Año 1, Nro. 1 agosto de 1926, p. 1.

una momia". No era su caso. La revista, en sus tres épocas,[751] generó las más fuertes y agudas discusiones sobre el problema de la nación en Perú (el indigenismo, el problema de la tierra, las vanguardias estéticas, la revolución en las artes y en la política, etc.). Publicó muy cuidadosamente desde los grabados de José Sabogal hasta reproducciones de los muralistas mexicanos, acompañados de críticas estéticas sobre arte y revolución o sobre arte y vanguardia.

Si para Mariátegui, como hemos visto, "tradición y revolución" no se contradecían, menos entusiasmo guardaba respecto de las denominadas vanguardias. Es más, en *Variedades* de 1925 había adelantado que el nombre de la futura revista sería "Vanguardia". Desconocemos el por qué del cambio de nombre, pero más de una vez –como ya se ha citado– Mariátegui expresó sus precauciones sobre las "vanguardias", concepto en ese momento muy legitimante para las nuevas generaciones, sobre las que –otra vez heterodoxo– Mariátegui desconfiaba.

En ese territorio de expansión cultural, desde mediados de la década los intelectuales revisaron las tradiciones literarias precedentes. También en este caso, se impuso ajustar cuentas con las autoridades previas, sinte-

[751] *Amauta* era de frecuencia mensual. Su primer número apareció en septiembre de 1926 y salió regularmente hasta junio de 1927. Ese mes fue cerrada y varios de sus miembros encarcelados, acusados por el gobierno de "complot comunista". Reapareció en diciembre de 1927 (2do. Acto, hasta el número 15, de Homenaje a González Prada). A partir del número 17 (septiembre de 1928) la revista cambia de forma y también de orientación. Su caja es más chica (formato de 25 cm x 17,5 cm; la anterior era de 35 cm x 25cm) pero tiene más páginas (104, contra la anterior de 44). En ese año se ha producido la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre (que se tratará más adelante) y la revista se abre con un texto programático: "Aniversario y Balance", toda una petición de principio:
"En la lucha entre dos sistemas, entre dos ideas, no se nos ocurre sentirnos espectadores ni inventar un tercer término. La originalidad a ultranza es una preocupación literaria y anárquica. En nuestra bandera, inscribimos esta sola, sencilla y grande palabra: socialismo".
La polémica con los apristas provocó la diáspora de algunos colaboradores (otros siguieron escribiendo, por ejemplo la interesantísima Magda Portal). Su definición explícitamente socialista no politiza más la revista sino que la orienta hacia esa reflexión. Es más, se refuerzan las secciones de crítica de libros y se agregan las reseñas de films y la "novedades ortofónicas". El último número preparado por Mariátegui es el número 29 (julio-agosto de 1929). Le sucedió en la dirección Ricardo Martínez de la Torre, pero se nota muy fuertemente la presencia de Eudocio Ravines. La publicación tuvo sólo tres números más hasta que se cerró definitivamente. Sobre *Amauta*, véase Aguilar Mora, Jorge, "Amauta o Vanguardia", en: Sosnowski, Saúl (ed.), *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, Alianza, Buenos Aires, 1999, pp. 105-115. Pakkasvirta, Jussi, *¿Un Continente, Una Nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú (1919-1930)*, Academia Scientiarum Fennica, Saarijarvi, 1997.

tizadas en la obra de José de la Riva Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, escrita en 1905. El título del libro, en realidad, es contradictorio con la tesis principal del autor,[752] quien negaba la existencia en Perú y en toda América Hispánica de una literatura original. Para él, la independencia había sido un movimiento político que no se tradujo en la literatura. Ciertamente esto era así al revisar la literatura de la Colonia y de la república hasta fines del siglo XIX, pero más allá de esas evidencias, el sesgo hispanista de Riva Agüero tampoco reclamaba la necesidad de esa autonomía.

De mayor envergadura fue la polémica por los precursores de la "nueva" peruanidad. A nuestro juicio, en ella tiene un lugar central la ponderación de las obras de Ricardo Palma [1833-1919] y de Manuel González Prada [1844-1918]. La localización entre "viejos" y "nuevos", "tradicionalistas" y "vanguardistas", tiene al *Mercurio Peruano* y a *Claridad-Amauta* como grupos de pertenencia. La disputa sobre el "verdadero" progresismo, trasciende el ámbito peruano. Haya de la Torre debe aclarar a la revista de los universitarios argentinos *Sagitario* el carácter conservador del *Mercurio,* al tiempo que demarca referencias de unos y otros:

> "En el Perú [...] los intelectuales han seguido dos tendencias: la tradicionalista de Palma (Ricardo) o la avancista de González Prada, nuestro más alto apóstol. En torno de Palma se agruparon los señoritos de la aristocracia limeña; con Prada se fueron los provincianos, los modestos y los *huachafos*."[753]

Aquí la legitimidad y la adscripción se juega en torno de los binomios "aristocracia-plebe", "culto-popular", "Lima-provincias", los primeros conservadores, los segundos "avancistas". Con gran énfasis, Haya de la Torre explicita la necesidad de destronar a los "héroes" del civilismo o de recuperar aquellas figuras (Palma, entre ellas) "apoderadas" por la tradición conservadora:

> "Nosotros hemos rescatado a Prada, arrancándolo de los chauvinistas del civilismo para entregárselo al pueblo. Lo mismo haremos con Palma, y he aquí una de las tareas de ustedes: arrancarlos de la interpretación civilista, librar su memoria de la maliciosa profanación del espíritu rebelde de su obra y entregarlo también a la nación, que es el pueblo, al lado

[752] De la Riva Agüero, José, *Carácter de la literatura del Perú independiente,* Pontificia Universidad Católica, *Obras completas*, Tomo I, 1962.

[753] Haya de la Torre, V. R., "La nueva y la vieja Generación Intelectual en el Perú", en: *Por la Emancipación de América Latina*, Gleizer Editor, Buenos Aires, 1927, pp. 138-139. [El original apareció en la Revista Sagitario en 1925].

de Prada, como intelectuales revolucionarios precursores de nuestra causa presente."[754]

El movimiento es de recapitulación semántica (y en la mayoría de los casos, de inversión) de la totalidad de los valores que han sustentado la cultura peruana. Sacar del "índex" a aquellos autores denostados por las generaciones precedentes o recuperar los verdaderos valores no vistos por la cultura tradicional para "acercarlos al pueblo", era una función primordial de la "nueva sensibilidad", llamada a derrocar las "aristarquías intelectuales."[755]

Ricardo Palma y Manuel González Prada fueron contemporáneos y pertenecieron a la generación que vivió los estragos de la guerra del Pacífico. Ambos eran poetas y prosistas, pero González Prada fue además un duro polemista que denunció la corrupción política, social, económica y moral de la "República Aristocrática" en dos libros: *Páginas Libres* (1894) y *Horas de Lucha* (1904). Un problema, absolutamente no literario, los enfrentó en vida. Ricardo Palma había sido por años director de la Biblioteca Nacional del Perú. Desacuerdos con Leguía, en 1912 lo llevaron a renunciar al cargo, que le fue ofrecido a González Prada. Esto impulsó a los sectores tradicionales limeños a realizar una campaña en contra de Prada, quien redactó un duro informe sobre la gestión de su antecesor. Este enfrentamiento entre los civilistas y el incipiente movimiento contestatario se proyectó en los años veinte.[756] El conflicto –como vimos– no literario ni estrictamente político, rotuló de manera muy maniquea a Ricardo Palma "a la derecha" y a Manuel González Prada "a la izquierda". Los intelectuales de la nueva generación reconocieron directamente la "paternidad" de González Prada, considerándolo el fundador de las izquierdas, pero también intentaron apropiarse de la obra de Palma.

De la literatura de la República, Mariátegui rescata las *Tradiciones Peruanas*, de Ricardo Palma, por su anticlericalismo y su burla hacia la colonia y la aristocracia. Hemos visto que la tradición "colonialista" era un eje en el que aún se dirimía la polémica, es decir, la modernidad se define también como "anticolonia". Pero además, Mariátegui encuentra que las *Tradiciones* "tienen política y socialmente, una filiación democrática".[757]

[754] Haya de la Torre, V. R., "Nuestro Frente Intelectual. Mensaje para la revista *Amauta*", en: *Amauta*, Lima, Año I, Nro. 3, noviembre de 1926, p. 4.
[755] *Idem*, p. 7.
[756] Cfr. Delgado, Washington, *Historia de la literatura republicana. Nuevo carácter de la literatura en el Perú Independiente*, Rickhay, Lima, 1984. Cornejo Polar, Antonio, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, Lasontay, Lima, 1980.
[757] Mariátegui, José Carlos, "Proceso a la Literatura", en *Siete Ensayos...*, p. 221.

Sin embargo, al no trascender el espíritu "costeño-limeño" y mesocrático, su aporte es incompleto. En ese contexto, la peruanidad de la obra de Palma está más en aquello que corroe (el orden colonial y clerical) que en lo que construye. A la contradicción "Lima-provincias", "español-indígena", Mariátegui suma la idea de "dos Limas", una tradicional, de espaldas al "verdadero Perú", colonialista y aristocrática, y otra representada por el movimiento crítico y juvenil. Ricardo Palma sería el representante de la "mesocracia republicana que reniega su abolengo colonial, condena y critica su centralismo, sostiene las reivindicaciones del indio y tiende sus dos manos a los rebeldes de las provincias."[758]

En este sentido, Mariátegui busca trazar continuidades a partir de las rupturas con la tradición, busca construir una tradición desde la crítica al pasado y no contra el pasado peruano. Belaúnde elige el camino inverso: acentúa las continuidades, las raíces, las evidencias de la nación peruana en sus expresiones literarias. Por eso no cree que la contradicción "Costa-Sierra" o "Lima-Provincias" sea insalvable, y mucho menos que existan dos Limas. "No es necesario, –dice Belaúnde– mezclando lo político y lo literario, buscar la conciliación como lo hace Mariátegui [...] entre la Lima mala, colonial, aristocrática [...] y la Lima buena."[759]

Para Belaúnde, tanto Palma como Prada "son figuras nacionales que ningún grupo o partido tiene el derecho de monopolizar". Leyendo la tradición desde el imperativo de la sumatoria y –sobre todo– la síntesis, Belaúnde considera que las *Tradiciones* "despiertan y avivan nuestro espíritu histórico, nuestra psiquis nacional. En los relatos de Palma, [...] se siente el pasado del Perú y se acendra nuestra comunidad histórica."[760]

Esto no supone "la aceptación de su credo volteriano, ni hipotecarse a un partido ni a un programa". Belaúnde se toma de las afirmaciones de Mariátegui sobre el carácter democrático de la obra de Palma, para afirmar su sentido nacionalista,[761] pero también suma a González Prada. Palma expresó el pasado de la nación peruana, y González Prada "los problemas de lo presente y de lo futuro del espíritu nacional."[762]

Las exégesis de ambos autores se excluyen y contraponen. Mariátegui politiza a Palma, considerando las *Tradiciones* social y políticamente "democráticas", en cambio Belaúnde despolitiza a González Prada, separan-

[758] *Idem*, p. 226.
[759] Belaúnde, V. A., *op. cit.*, p. 162.
[760] *Idem*, p. 159.
[761] "Como el mismo Mariátegui observa, las *Tradiciones* tienen política y socialmente, un sentido democrático; y, por lo mismo, agregaremos nosotros, nacionalista", *ibidem*.
[762] *Idem*, p. 160.

do su tarea de escritor de la de polemista: "Prada artista es infinitamente superior a Prada filósofo, huyó de la acción porque era principalmente un esteta."[763]

Para Mariátegui, González Prada es el precursor de la transición del período colonial al cosmopolita. En sus términos, es el origen de la literatura realmente peruana, "representa el primer instante lúcido de la conciencia de Perú",[764] sobre todo por su reconocimiento de las "muchedumbres campesinas" en la conformación de la nación:

> "Como lo denunció González Prada, toda actitud literaria, consciente o incoscientemente, refleja un sentimiento y un interés político. Negar peruanismo a su personalidad no es sino un modo de negar validez en el Perú a su protesta.
> Se ha propagado la moda de decirse herederos y discípulos de Prada. La figura de González Prada ha corrido el peligro de resultar una figura oficial, académica."[765]

Mariátegui va más allá y, aun forzando al anarquista, le adjudica un *pathos* a su racionalismo iluminista y religión a su ateísmo: "Lo que más se admira en este racionalista es su pasión. Lo que más se respeta en este ateo, un tanto pagano, es su ascetismo moral. Su ateísmo es religioso."[766]

No es azaroso el cuidado y la importancia que ambos intelectuales le adjudican a la literatura. Para Mariátegui y para Belaúnde, la búsqueda de genealogías y filiaciones en el campo de las letras es una tarea de primer orden en sus intentos por conceptualizar y definir la nación peruana. Sin embargo, esa apelación al pasado tiene significados muy distintos para uno y otro. Para Mariátegui, Ricardo Palma, Abelardo Gamarra, González Prada, así como los "amautas", el ayllu o las formas comunitarias de apropiación de la tierra (a partir de las cuales cree poder sustentar un proyecto comunista), son asientos o pivotes en el pasado para "peruanizar al Perú", es decir, para construir y proyectar una nación en el futuro. Belaúnde, en cambio, busca en ese pasado los resquicios, las evidencias, los datos, para comprobar la existencia de una nación acabada, "esencial", que hay que reforzar mediante una "filosofía constructiva".

[763] *Ibidem.*
[764] Mariátegui, J., *op. cit.*, p. 228.
[765] *Idem*, p. 231.
[766] *Idem*, p. 236.

¿Revolución en la literatura o literatura de la revolución?

> "La actitud de esta generación, hay que decirlo y entenderlo, es una actitud de pobreza. Y la prefieren a robarle a otra generación. Le roba a una generación pasada quien la continúa ciegamente. Le roba a una generación futura quien le crea un programa para que lo siga. Los revolucionarios roban a la revolución. Los nacionalistas, a la nación le roban. Los modernistas roban a la época. Los exotistas, los mexicanistas entre ellos, son ladrones de lo pintoresco."
>
> Jorge Cuesta[767]

La Revolución Mexicana como proceso social, político y cultural, era lo suficientemente disruptiva y contundente como para que la contestación del orden previo y la concomitante reconstrucción (en todos los órdenes, incluso en el discursivo) le cupiera exclusivamente al campo letrado. Lo popular y subalterno se imponía desde la sociedad y a lo sumo el Estado se encargaría de encauzar, disciplinar y ordenar unos contenidos que en ningún caso podían soslayarse.

Sin embargo, las rupturas en la "República de las Letras" no fueron ni tan lineales ni tan obvias. Recordemos que los más grandes intelectuales y políticos de los años veinte (José Vasconcelos, Vicente Lombardo Toledano, Manuel Gómez Morín, Antonio Caso, o los más netamente intelectuales, Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes) habían compartido el común espacio del *Ateneo de la Juventud,* que si bien había nacido como alternativa a las orientaciones filosóficas y educativas porfirianas, no dejaban de reconocer el prestigio intelectual de un Justo Sierra.[768] Del *Ateneo* o a su amparo discipular había surgido la denominada "Generación de 1915" y en ella los emblemáticos "Siete Sabios".[769]

[767] Cuesta, Jorge, "¿Existe una crisis en nuestra literatura de vanguardia?, en: *El Universal Ilustrado*, México, 14 de abril de 1932, p. 14.

[768] Por ejemplo, al calor de los festejos del Centenario del "Grito de Dolores", en 1910, Pedro Henríquez Ureña elabora una genealogía fundacional sobre las letras mexicanas, la *Antología del Centenario*, obra dirigida por Justo Sierra. A propósito de los elementos de continuidad en la iconografía pre y postrevolucionaria, véase el excelente trabajo de Tenorio Trillo, Mauricio, *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales (1880-1930)*, FCE, México, 1998.

[769] Los "Siete Sabios" se denominó al grupo integrado por Antonio Castro Leal, Alberto Vázquez del Mercado, Vicente Lombardo Toledano, Teófilo Olea y Leyva, Alfonso Caso, Manuel Gómez Morín y Jesús Montero Baca. Sobre ellos, véase el clásico y aún no superado

Las letras y las artes se vieron envueltas en una nueva lógica, compelidas a dar respuesta a los cambios profundos que la revolución traía aparejados. El "nuevo México", ese "México profundo" que se había manifestado en diez años de guerra civil, debía ser comprendido e interpretado. "La política 'colonial' del porfiriato –afirma Gómez Morín en 1915– había hecho olvidar una verdad elemental: *¡Existían México y los mexicanos!*" No sin algo de perplejidad y, también de culpa, asume la ignorancia frente al misterio: "¿Qué abismos de ignorancia de nosotros mismos se abrieron luego?, incitándonos –incapacitados como estábamos a investigarlos y todos llenos de misterio– a salvarlo con el salto místico de la afirmación rotunda, de la fe en una milagrosa revelación, de la confianza en nuestra recién hallada vitalidad."[770]

Ese "despertar" imponía un ejercicio de reconocimiento. La originalidad (e imprevisibilidad) del proceso social revolucionario en México, inexplicable desde recetas preconcebidas o fórmulas políticas consagradas, estimulaba una reflexión más autónoma e introspectiva. Además, inspiraba, quizás algo amargamente, a la curiosidad, a la osadía y la experimentación.

Pedro Henríquez Ureña, promediando la década y desde Buenos Aires, hace un balance sosegado sobre el "nuevo despertar intelectual de México". Doblemente medido porque fue su disconformidad con la política vasconceliana aquello que lo llevaría a un nuevo exilio:

> "El nuevo despertar intelectual de México [...] está creando en el país la confianza en su propia fuerza espiritual. México se ha decidido a adoptar la actitud de discusión, de crítica, de prudente discernimiento, y no ya de aceptación respetuosa, ante la producción intelectual y artística de los países extranjeros; espera, a la vez, encontrar en las creaciones de sus hijos las cualidades distintivas que deben ser la base de una cultura original."[771]

A comienzos de la década la literatura nacional no adquirió la centralidad que tuvieron las artes plásticas (sobre todo la pintura mural) en el

libro de Enrique Krauze, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, Siglo XXI, México, 1976. También el clásico de Calderón Vega, *Los Siete Sabios de México,* JUS, México, 1961. Sobre la generación ateneísta: Quintanilla Osorio, Susana, *El Ateneo de la Juventud: balance de una generación,* Tesis para optar por el título de Doctorado en Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1990 (mímeo).

[770] Gómez Morín, Manuel (1915). Citado por: Calderón Vega, *Los Siete Sabios de México,* JUS, México, 1961, p. 7.

[771] Henríquez Ureña, Pedro, "La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México", en: *Revista de Filosofía,* Buenos Aires 1925, Tomo 1, pp. 125 y ss.

proyecto vasconceliano. Sin embargo, el conjunto de escritores y artistas propugnaron un debate sobre la dicotomía entre una cultura de elites y una cultura de masas, aun cuando no encontraran los rumbos para definir una y otra ni para llevar adelante la "unidad espiritual" de la nación. La historia nacional debía convertirse en obra, no ya de individuos aislados, sino de grupos sociales responsables animados por un sentimiento distinto de ese "egoísmo ancestral" que caracterizaba la vida pública mexicana.[772]

En 1923 se reunió el *Congreso de Escritores y Artistas.*[773] Las discusiones fueron de dos índoles. Por un lado, la situación laboral y la función de escritores y artistas en el nuevo escenario y, por otro, la reflexión sobre las orientaciones culturales de la Revolución. Sobre el primer punto hubo acuerdos, no así sobre el segundo. Se constituyó la Confederación de Trabajadores Intelectuales, una asociación de defensa sectorial de sus intereses. Tenía como misión hacer valer los derechos y la situación material de escritores y artistas frente a editores, libreros, galeristas, empresarios.[774] Pero la polémica de fondo era el lugar y la misión de los artistas en la revolución. En materia de literatura las posiciones fueron dos: unos alentaban una defensa de la popularización de las producciones literarias. El escritor debía ser menos contemplativo del pasado o de la subjetividad y crear una literatura que interviniera decididamente en la creación de valores mexicanos. Abandonar la "torre de marfil" e "ir al pueblo", no sólo pedagógicamente sino con actitud de aprendizaje, cuando no de mímesis. Otros, en cambio, seguían abogando por la autonomía del hecho estético. Un tema concomitante era hasta dónde debían ser recusados o recreados los modelos y escuelas literarias extranjeras. Las conclusiones fueron mucho más modestas que las aspiraciones. "El Con-

[772] Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila,* UNAM, México, 1989, p. 527.

[773] El Congreso se reunió en la Ciudad de México entre el 16 y el 30 de mayo de 1923.

[774] El orden del día del Congreso era mucho más ambicioso. Además de la creación de la Asociación y la aprobación de sus estatutos, se preveía la creación de una casa editorial de la Asociación, la exención de impuestos para los materiales de las artes plásticas, la reducción de las tarifas postales para mejorar la divulgaciónb del libro, acciones para abrir el mercado americano al libro mexicano, etc. Para el Dr. Atl, "la misión del Congreso debe reposar sobre cinco puntos: la cohesión 'absoluta' de todos los intelectuales mexicanos; la protección económica y *política* que el gobierno ha de otorgar a los escritores y artistas; el respaldo masivo y desinteresado de la prensa; la fundación de una casa editorial que disponga de agentes en todo el territorio nacional y en el extranjero; una 'guerra a muerte' contra el monopolio ejercido por las casas editoriales extranjeras". Atl, "La importancia y los fines del Congreso de Escritores y Artistas", en: *El Heraldo*, 16 de mayo de 1923, citado por: Fell, Claude, *op. cit.*, p. 531.

greso no logró clarificar sus objetivos fundamentales: ¿Se trataba de definir el estatuto económico y social del escritor y del artista, precisando sus derechos y deberes, su originalidad y su responsabilidad, o bien determinar las condiciones y las orientaciones de la creación literaria y artística en el contexto posrevolucionario?"[775]

Para el Secretario de Educación Pública, la cultura universal seguía siendo una herramienta de salvación y homogeneización espiritual, aunada a lo que debía ser una nueva actitud del intelectual. Alentaba una cultura que fuera "el florecimiento de lo nativo dentro de un ambiente universal". Por ejemplo, al inaugurar el representativo edificio de la SEP, Vasconcelos señala el carácter "genuinamente nacional" de la obra, desde los planos y la iconografía hasta los obreros que la construyeron, pero aclara: "una empresa genuinamente nacional, en el sentido más amplio del término –¡nacional no porque pretende encerrarse obsecadamente dentro de nuestras fronteras geográficas, sino porque se propone crear los caracteres de una cultura autóctona hispanoamericana!"[776] Por eso convivían en sus muros representaciones de la Grecia clásica, del Buda y de Quetzacóatl.

Esa prescriptiva fue revisada a mediados de la década. Frente a las presiones del hegemonismo callista, la denominada "Pedagogía de la acción" y un mercado cultural en el que el Estado había cobrado un protagonismo sin precedentes, la discusión sobre el alcance y la misión de la literatura se volvió más militante y cargada de atributos políticos. El programa cultural de José Manuel Puig Casauranc, quien reemplazó a Vasconcelos en la SEP, es en este sentido muy revelador. La SEP editaría y divulgaría aquellas obras literarias que no cayeran en la "decoración amanerada" sino los que por la osquedad y la severidad del "dolor ajeno" y subalterno aspirasen a un "mejoramiento colectivo, obra literaria cuyos autores cifren su ilusión en provocar sacudidas en los espíritus más cerrados a la inteligencia de las cosas, y aspiren, antes que a proveer un deslumbramiento entre los muy pocos 'elegidos' de nuestro medio, o a un desmayo en las jovencitas románticas, a producir en todos los lectores un pliegue en el entrecejo que signifique meditación, y responsabilidad, y deber, y comprensión, y análisis."[777]

[775] Fell, Claude, *op. cit.*, p. 533.

[776] Vasconcelos, José, "Discurso pronunciado en el acto de inauguración del nuevo edificio de la Secretaría de Educación Pública", 15 de abril de 1921, en: *Boletín de la Universidad, órgano del Departamento Universitario y de Bellas Artes,* Tomo II, Nro. 5, julio de 1921, pp. 7-80.

[777] Puig Casauranc, José Manuel, Discurso aparecido en todos los diarios del Distrito Federal el 7 de diciembre de 1924, citado por: Díaz Arciniega, Víctor, *Querella por la cultura "revolucionaria' (1925),* FCE, México, 1989, p. 89. El énfasis es nuestro.

El auspicio estatal de una cultura que privilegiaba un concepto de lo nacional muy ligado a lo "folklórico", lo costumbrista y lo "vernáculo-popular", lo "viril", descartando por "no mexicanas" otras formas y contenidos, generó fuertes réplicas. Por ejemplo, el provocador estridentista Manuel Maples Arce les desea "éxito a los poetas, pintores y escultores jóvenes de México, a los que aún no han sido maleados por el oro prebendario de los cinecurismos gobiernistas, a los que aún no se han corrompido con los mezquinos elogios de la crítica oficial y con los aplausos de un público soez y concupiscente [...] a los que no se han descompuesto en las eflorescencias lamentables y mefíticas de nuestro medio nacionalista con hedores de pulquería y rescoldos de fritanga."[778]

Los estridentistas mexicanos también reivindicaban para sí contenidos revolucionarios en la literatura, definidos de otras maneras:

> "Cosmopoliticémonos. Ya no es posible tenerse en capítulos convencionales de arte nacional. Las únicas fronteras posibles en arte son las propias infranqueables de nuestra emoción marginal. Hacer arte, con elementos propios y congénitos profundos en su propio ambiente. No reintegrar valores, sino crearlos totalmente."[779]

La omnipresencia del problema nacional y las demandas de un Estado que reconstruía su aparato político, cultural y hasta burocrático, relocalizó –como ya se ha señalado– la figura de los intelectuales: las puertas estaban abiertas a generosas y variadas posibilidades ocupacionales y expresivas (desde embajadas y ministerios hasta dirección de revistas, dirección de colecciones y bibliotecas) que se multiplicaron sobre todo a partir de la gestión de Vasconcelos. La contraparte fue el sistema de lealtades que el Estado imponía sobre ellos de manera no unidireccional (ya que los intelectuales aportaban sus puntos de vista) pero que no dejaban de influir en sus posturas principistas.

En el año 1924, según Krauze, todos sin excepción, comienzan a hablar del "problema de México". Las elecciones presidenciales son el momento adecuado para racionalizar los problemas del país, hacer un

[778] *Actual*, Hoja de Vanguardia, Nro. 1, 1921. Director: Manuel Maples Arce, en: Schneider, Luis Mario, *El estridentismo.Una lectura estratégica*, Bellas Artes, México, p. 48. "*Actual*, caricatura espléndida de un vanguardismo improbable a la mexicana, proponía una estética totalmente encontrada con la que sancionaba nuestra tardición reciente y un rompimiento radical con formas, temas y actitudes infectadas aún por el modernismo: proponía el mundo urbano 'moderno' como sustituto del jardín interior, el tranvía cono sucedáneo de la flor, la sintaxis escabrosa y tumultuaria de la agitación urbana contra el metro adocenado y musical de la herencia gonzalezmartinista". Sheridan, Guillermo, *Los contemporáneos ayer*, FCE, México, 1993, p. 127.

[779] *Ibidem.*

balance de las propias actitudes, definir los proyectos personales y colectivos.[780] "Nacionalistas" y vanguardistas polemizaron encarnizadamente acerca de la "literatura de la revolución" o la "revolución en la literatura". La discusión tuvo mucho menos de estético que de político y se dirimió entre dos grupos de la misma generación, los unos "nacionalistas o revolucionarios" y, los otros, "vanguardistas". El litigio se deslizó del campo artístico al político, y terminó por degenerar en diatribas moralistas y personales, donde no las obras sino los hombres eran los enjuiciados y, más que ellos, sus conductas sexuales. Todo comenzó con un conjunto de notas acerca del carácter, de la literatura mexicana hacia finales de 1924. Quien lanzó la primera piedra fue Julio Jiménez Rueda con un artículo publicado en *El Universal*, llamado "El afeminamiento de la cultura mexicana". En él criticaba aspectos de la producción y de las actitudes estéticas de algunos jóvenes escritores que gozaban de cierto éxito, a su juicio injustificado:

> "el tipo de hombre que piensa ha degenerado, nos trocamos en frágiles estatuillas de biscuit, de esbeltez quebradiza y ademanes equívocos. Es que ahora suele encontrarse éxito más que en los puntos de la pluma, en las complicadas artes del tocador."[781]

Carlos Gutiérrez Cruz retoma el tema y también habla de la asexualidad de los "poetas burgueses", producto de una vida pasiva sin contacto con la vida interior que de alguna manera se reflejaba en sus obras carentes de una relación estrecha con el pueblo y las "clases laborantes", sobresaturadas de "estilismo".[782]

El grupo al que se hacía alusión iba a ser el que años más tarde fundaría la revista *Contemporáneos*[783] (Salvador Novo, Javier Villaurrutia, Jaime

[780] Krauze, E., *Caudillos culturales...*, p. 193.

[781] Jiménez Rueda, Julio, "El afeminamiento de la literatura mexicana", en: *El Universal*, 21 de diciembre de 1924. Tomado de Díaz Arciniega, V., *op. cit.*, p. 58.

[782] Gutiérrez Cruz, Carlos, "La cobardía intelectual", en: *El Universal*, 6 de enero de 1925, tomado de: Díaz Arciniega, V., *op. cit.*, p. 59.

[783] La Revista *Contemporáneos*, proyecto inspirado en la *Revista de Occidente*, de Ortega y Gasset, sacó su primer número el 15 de junio de 1928. Salió regularmente hasta su número 43 (diciembre de 1931). El "grupo Contemporáneos", "archipiélago de soledades", como dijo Torres Bodet, estuvo formado por poetas y dramaturgos nacidos alrededor de 1900: Jaime Torres Bodet, Bernardo Ortiz de Montellano, Enrique Rojo, José Gorostiza, Xavier Villaurrutia, Salvador Novo, Jorge Cuesta y Gilberto Owen. Toda la crítica coincide en considerar la revista como la que instala tópicos modernos en la discusión literaria mexicana. Proponían un actualización literaria y una búsqueda que vinculara el paisaje, la tierra, las costumbres con formas y materiales ecuménicos y universalistas. "La síntesis a la que aspiran consiste en hacer una obra que *presente* a México como Nación y no que lo *represente* como un país exótico y folklórico". *Idem*, p. 130.

Torres Bodet, Jorge Cuesta, Bernardo Ortíz de Montellano, Gilberto Owen, José Gorostiza). No todos ellos eran homosexuales (cosa que no venía al caso) pero las críticas recayeron mayormente sobre Salvador Novo y José Gorostiza, los "poetas jóvenes" más exitosos de la literatura de vanguardia. Mejor dicho, de una parte de la vanguardia. Paradójicamente, el "estridentista" Maples Arce, ya diputado en 1932, llegó a pedir desde la Cámara una acción legal contra "la comedia de maricones y el cinismo de los pederastas que se ampara bajo la creciente publicidad de Proust y Gide."[784]

El rótulo de "afeminados" dejaba de referirse a las conductas personales de algunos escritores vanguardistas para calificar una forma de concebir el arte y la literatura mexicana. Vasconcelos afirma, por ejemplo:

> "Queríamos sacar al arte de las cuevas septentrionales que son los teatros modernos para colocarlo otra vez bajo el cielo. Así, los asuntos mismos se ennoblecerían. Todo este arte teatral contemporáneo con ambiente de alcoba y *conflictos de vida promiscua y afeminada* se regeneraría y se enaltecería."[785]

Los artículos se suceden profusamente a lo largo de 1925. Los imputados por "afeminamiento" tampoco se quedaron atrás y, en algún caso, respondieron en los mismos términos.[786] Pero, ¿qué se discutía en realidad? ¿Por qué incluir este tópico en la construcción del canon literario? Pensamos que fue la forma de legitimación para reforzar lo que dominante y oficialmente (y, agregaríamos, "estatalmente") "debía ser" la "literatura de la Revolución" y "debía ser" la nación, conceptos cuya superpo-

[784] "En una ocasión nos reunimos en el Salón Verde de la Cámara de Diputados para tratar el problema de los homosexuales en el teatro, el arte y la literatura. Aunque hubo declaraciones reprobatorias, el diablo metió el dedo y ellos se quedaban más orondos que nunca, mientras la gente se preguntaba por qué se les permitía moverse con tanto desplante, cuando en la época de Porfirio Díaz se los obligaba a barrer las calles [...]. El espíritu de mafia les dio preponderancia. Para escapar a toda responsabilidad adoptaron una posición neutral que les permitió sobrevivir por encima de todos los conflictos ideológicos que han conmovido a la nación mexicana." Maples Arce, Manuel, *Soberana Juventud. Memorias*, México, 1967, citado por: Monsiváis, Carlos, "Prólogo a *La Estatua de Sal. Diario Personal de Salvador Novo*", Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1998, p. 22.

[785] Vasconcelos, José, *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, Barcelona, 1925, Cap. V, p. 181.

[786] Por ejemplo, Francisco Monteverde -acusado de "asexual" por Gutiérrez Cruz-, comenta de éste *El libro de la amada*, con igual ironía y sobre el mismo eje de discusión: "Creí hallar en él versos viriles, hombrunos, con aliento de macho; pero los versitos que encontré [...] me descorazonaron, desde luego, por el gusto deplorable, más bien, falta absoluta de gusto [...] y después por su carencia de virilidad." Monteverde, Francisco, "Un poeta con sexo", en: *El Demócrata*, 25 de febrero de 1925, citado por: Díaz Arcienga, V., *op. cit.*, p. 59.

sición comenzaba a cristalizar. Carlos Monsiváis lo expresa con claridad: "se exige un Hombre Nuevo que traslade al campo civil la idealización de lo militar: valentía, arrojo, fe en el Pueblo, virilidad sin mancha, desprecio a la debilidad [...]. Del Olimpo de Recios Varones se desprende un mito nacional, nacionalista e industrial: el Macho hasta las Cachas, de resonancias aún ahora tan costosas y trágicas."[787] Los que no compartían esos atributos quedaban fuera ya no sólo de la "literatura oficial" sino de la nación, de la sociedad y de la historia.

La oposición "virilidad-afeminamiento" no es exclusiva de la polémica mexicana, antes bien es una de las formas discursivas de la nación (sustantivo femenino de contendidos masculinos). En un perspicaz artículo, Bernardo Subercaseaux afirma: "en la elaboración simbólica que entre 1900 y 1920 constituye una nueva imagen de la nación, lo femenino corresponde a lo foráneo, a la oligarquía afrancesada, al ocio y la especulación [...] al modernismo y las poéticas cosmopolitas [...]. Lo masculino en cambio corresponde a la industria, al espíritu emprendedor y guerrero, al roto, al régimen presidencial [...] a una literatura que no fuese escapista, que se hiciera cargo de la realidad y desnudara las apariencias, que rescatara lo propio y las tradiciones vernáculas." Entre otros ejemplos, señala la crítica que Mariano Latorre, en 1924, realiza de la nueva de Huidobro y Neruda, en la que "se echa de menos la poesía varonil, con raíces en la vida de la generación anterior".[788]

En las especificaciones y "recetas" de cómo debía ser la literatura nacional sobrevolaban las discusiones sobre la *proletcultur* y el realismo socialista soviético, paradójicamente prohijadas por intelectuales, políticos y "turistas" extranjeros en México, que se preguntaban insistentemente por qué un movimiento social de tal envergadura no había generado, como en Rusia, una literatura acorde e imprescindiblemente "revolucionaria". ¿Cómo debía ser la literatura "revolucionaria" (="nacional")? El poeta Carlos Gutiérrez Cruz, representativo de uno de los extremos de las posturas, señalaba:

> "La literatura de la revolución debe ser consonante con la revolución: debe agradar al pueblo, expresar su sinceridad, sus aspiraciones, sus sentimientos [...]; debe ser sencilla y sin oropeles, sin condecoraciones porfirianas [...]; no debe estar llena de eso que ustedes [los afeminados] llaman emoción estética, pues la emoción estética del pueblo no está

[787] Montiváis, Carlos, *op. cit.*, p. 19.
[788] Subercaseaux, Bernardo, "Identidad de género y nación", en: *Prismas, Revista de historia intelectual,* UNQ, Quilmes, Nro. I, 1997, pp. 45-51.

> desligada [...] de su vida de carne y hueso, porque el pueblo canta lo que siente y lo que vive [...]; los poetas de la revolución [...] son esos que cantan exclusivamente para el pueblo, para el obrero y para el campesino, esos que encierran en sus rimas las doctrinas de Marx y Lenin."[789]

La literatura "viril" se asocia cada vez más a la "literatura social y nacional". Al respecto, Salvador Novo sale al cruce de la falsa polémica intentando resituarla:

> "Convengamos de una vez que no hay 'poetas socialistas' y 'poetas burgueses'. Hay poetas y poetastros [...]. No convenceréis al obrero de que sois un buen poeta, ni al campesino gritándole con asonantes que asesine al patrón o que siga al marxismo. Él sabe todas esas cosas y cuándo hacerlas mucho mejor que vos."[790]

Para los nacionalistas, faltaba la obra que expresara el México heroico, popular, "verdadero". Hasta que el 22 de enero de 1925, *El Universal Ilustrado* comienza a publicar por entregas *Los de Abajo* de Mariano Azuela e, independientemente de la voluntad de su autor, se convierte en "la" novela de la Revolución y él en "el" novelista de la revolución. Dos años antes (1923), Azuela había publicado una original novela, *La Malhora,* que había tenido muy escasa repercusión por parte de la crítica. *Los de Abajo*, en cambio, fue toda una revelación. Según la crítica, la novela representaba los valores de la mexicanidad. Un conjunto de rasgos contribuía a esa valoración: la anécdota, la saga heroica, la memoria, el análisis de los hombres de los años diez, sus personajes "reales", contradictorios y populares... en síntesis, su mismo título. El universo literario quedó muy subordinado al asunto político. El grado de "revolucionarismo" de las producciones, bajo tal prescriptiva, privilegió algunos géneros por sobre otros: la novela, por su carácter documental y narrativo, se adaptaba más a los dictados de esa "representación". Los vanguardistas no se quedaron fuera de la ponderación de la obra de Azuela. Para Javier Villaurrutia, *La Malhora* es la novela más revolucionaria porque supera narrativamente y estilísticamente a las precedentes, "por eso Azuela no es el 'novelista de la Revolución' sino un novelista mexicano revolucionario."[791]

[789] Gutierrez Cruz, Carlos, "Poetas revolucionarios y mediocres incomprendidos", en: *El Demócrata*, 28 de marzo de 1925, citado por: Díaz Arciniegas, V., *op. cit.*, p. 88.
[790] Novo, Salvador, "Notas sobre la literatura en México", en: *La Antorcha,* 21 de marzo de 1925, citado por: Sheridan, Guillermo, *op. cit.*, p. 258.
[791] Sheridan, Guillermo, *op. cit.,* p. 243.

Del otro lado, los *Contemporáneos* consideraban "revolucionaria" la experimentación, el cambio, la ruptura con las formas y los contenidos, reivindicándose también, "modernos", "revolucionarios" y "nacionales", pero concibiendo un nacionalismo más extenso, un nacionalismo universalista "conversador con el mundo", como decía Borges. Un editorial de *Contemporáneos* lo resume hacia finales de la década:

> "se dice con frecuencia que la Revolución Mexicana no ha producido una literatura revolucionaria como la que se cultiva en Rusia, por ejemplo [...]. La Revolución Mexicana en primer lugar, nunca ha tenido caracteres definidos de secta. Sus ideales, más vagos quizás que los soviéticos, han admitido todas las escuelas y procedimientos que contribuyan por distintos caminos a la realización de sus postulados principales, cerca del campesino y del obrero [...]. La literatura revolucionaria de México no podría tener caracteres determinados, homogéneos, de propaganda de un solo conjunto de ideas como los que presenta la literatura soviética. Tampoco puede ser tipo de nuestra literatura revolucionaria la bella, fuerte, realista, obra de Azuela o de Guzmán, empapadas de la amarga verdad de los hechos domésticos, porque son obras individuales, reflejo de sus personales sensibilidades. El arte no es revolucionario porque hable o exhiba los fenómenos materiales de la Revolución: lo es en sí mismo y por sí mismo."[792]

Los de abajo, esa "Ilíada descalza", como la denomina Carlos Fuentes, sintetizaba un conjunto de contradicciones de la narrativa nacional latinoamericana. Su eco trascendió México y se proyectó a la región.[793] En el México revolucionario activó la discusión sobre la naturaleza anfibia de las funciones intelectuales ("para el pueblo/Estado", "para el arte"). La novela de Mariano Azuela se instaló como ejemplo modélico de la narración nacional revolucionaria, marcó los perímetros de lo nuevo, lo "moderno", lo "nacional" y lo "revolucionario", incluso independientemente de su autor, que no duda en ejercer fuertes críticas hacia los intelectuales de la Revolución ("esos empleadillos que imitan tan servilmente a Gide y otros al pobre acróbata de Jean Cocteau"). Hacia finales de la década Azuela establece más continuidades que rupturas entre poder y letrados: "si el porfirismo, la ideología de la resignación había ido formando poco a poco una casta de 'filósofos', de arquitectos, de ingenieros, de poetas,

[792] Marcial Rojas (seudónimo), "Notas de conversación", en: *Contemporáneos*, Nro. 18, noviembre de 1929, p. 335.

[793] Véase, por citar sólo un ejemplo, el comentario de la novela por parte de Mariátegui, en: *Amauta*, Nro. 12, febrero de 1928.

de oradores castrados que ocultaban su pecado con el nombre jactancioso de 'científicos', esa clase de intelectual no ha sido dominada por la Revolución de 1910 ni después de ella."[794]

Lo paradójico –como señala Guillermo Sheridan– es que todas las tendencias insinuadas en la polémica, salieron reforzadas de ella, sobre todo la noción de una literatura expresiva del sentir popular. "El nacionalismo continuaba su larga, compleja batalla. Los propugnadores de la postura [...] vieron a partir de entonces en ella algo más que puro comportamiento literario: combatir por una literatura *nuestra*, libre de sofisticaciones extranjeras e intermitencias decadentes, implicaba una actitud de cruzada cuya trascendencia bañaba a sus representantes en una investidura moral de tal magnitud que hacía de ellos verdaderos guardianes, adalides de la nacionalidad. Los que quedaban del otro lado, 'vanguardistas', afrancesados, 'aguachirles literarios', quedaban afuera también del proyecto nacional de cultura [...] mientras el nacionalismo y la voluntad social poseen un sexo definido y orgullosamente erecto, los 'otros' titubean en una indefinición ideológica que, por metonimia, lo es también sexual."[795]

****

No hay poco de artificio, invención y orfebrería simbólica en la construcción del canon literario. Las historias de la literatura "persiguen la ilusión o tal vez el insensato intento de apresar en un cuerpo la 'literatura' [o, aun más audaz] imaginar dentro de un incunable a la nación."[796] Como afirma Raymond Williams, "la *literatura nacional* dejó muy pronto de ser historia para convertirse en tradición. No era, ni siquiera teóricamente, todo lo que se había escrito o todos los tipos de escritos. Era una selección que culminó, definida de un modo circular, en los 'valores literarios' que estaban afirmando la 'crítica'. Haber sido inglés y haber escrito no significaba de ningún modo pertenecer a la 'tradición literaria inglesa' [...]. La selectividad y autodefinición, que constituían los procesos evidentes de la 'crítica' de este tipo, eran proyectados no obstante

[794] Entrevista de Tristán Marof a Mariano Azuela, en *Amauta*, Nro. 27, noviembre-diciembre de 1929, pp. 89-92.
[795] Sheridan, G., *op. cit.*, p. 259.
[796] Santos, Susana, "Apuntes acerca de las historias literarias nacionales", en: AAVV, *Nuevos territorios de la literatura latinoamericana*, Instituto de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, UBA/ Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común de la UBA, Buenos Aires, 1997, p. 243.

como 'literatura', como 'valores literarios' y finalmente incluso como 'el carácter inglés esencial'."[797] En el caso de las literaturas latinoamericanas, a estos rasgos inherentes a la formación de la tradición se agregaban otras dificultades: la autoconciencia de la "juventud" de estos países y de estas culturas, el obvio problema de la "imitación" o de las "influencias" del exterior y, sobre todo, la comunidad idiomática de América, lo que hacía más complejo el recorte de las personalidades nacionales entre los países de la región y, también, respecto de España y los críticos españoles. A nuestro juicio, esto subrayó el carácter de *artefacto* cultural y, también, el frecuente recurso de apelar a cuestiones extra-literarias para cercar sus objetos.

Destacamos este carácter "circular" de las argumentaciones: hay "nación" porque existe una tradición literaria "propia" y los criterios de selección de este *corpus* responden a aquella producción que "refleja" el espíritu nacional. Finalmente, la explicación remite a cierta sustancia ontológica, el "espíritu nacional" y, por tanto, ahistórica.

La nación como concepto, parece conjugar lo particular y lo universal. Y las historias de las literaturas nacionales, otro tanto. Así, por ejemplo, la tensión entre lo universal y lo particular (tratándose de productos culturales cuya legitimidad estética también está pautada por una tradición genéricamente europea) atraviesa las preocupaciones de los críticos. Sin renegar de esas referencias (la crítica española o francesa, por caso), algunos (Rojas, Belaúnde, Vasconcelos) tienden a subrayar lo particular, lo esencial, lo original de la producción nacional, aun en desmedro de su valor estético. Otros (Henríquez Ureña, Mariátegui, Zum Felde, Borges o los "contemporáneos") intentan ser más respetuosos con lo que hoy llamaríamos las "reglas del campo" para, sin embargo, también reclamar originalidad pero, esta vez, en el concierto de la literatura universal.

[797] Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1977, pp. 66-67.

Ser salvados por la nación. Las búsquedas de una nueva legitimidad

Sumario: La erosión del orden liberal. La democracia y sus adjetivos. "*Organicemos la contrarrevolución*". El nacionalismo de los nacionalistas. Nación y socialismo. Nación o Socialismo. No una parte, el todo: El partido es la nación. Definiciones sobre la revolución. Nacionalizar la revolución: recuperando a Madero y anticipando a Cárdenas.

Si la década se abre con la crisis de paradigma que sucede a la Gran Guerra y culmina con la crisis capitalista, consideramos que entre ambas crisis la urgencia por redefinir la nación está en estrecha correspondencia con la necesidad de buscar principios alternativos de legitimidad política. Una vez definido el perímetro de los Estados en América Latina, la preocupación por definir el volumen de la nación aparecerá a partir de los primeros síntomas del debilitamiento o la superación del orden oligárquico, como consecuencia de la complejización social y la aparición de actores sociales, que se presumen como potencialmente disruptores del orden. Lo anterior lleva a una revisión de las relaciones entre Sociedad y Estado. Pensamos que la forma privilegiada que asumió esa revisión fue la reflexión sobre el problema nacional, en el plano de las ideas y en el plano político. Las fuertes polémicas en cada uno de esos planos evidencian modelos o estrategias de poder, de legitimidad y de hegemonía. De allí que la significación última de la frase "salvar la nación" también pueda ser interpretada como la necesidad de "ser salvados" por ella.

En este capítulo proponemos plantear las relaciones entre pensamiento, cultura y poder, marco contenedor de la relación entre nación y política. Se ha señalado a lo largo del libro la politicidad implícita que se desprende de cada tema, cuestión o tópico, aun aquellos más aparentemente neutrales (como la literatura y la lengua). Y, más que politicidad, podría decirse "política", si no fuera que el mismo sentido y contenido

de la política "instrumental" (la "vieja política", la "política criolla"), era en la mayoría de los casos voluntariamente rechazada. Con excepción de José Vasconcelos y su tránsito por la Secretaría de Educación Pública, la batalla por los contenidos de la nación se libraba privilegiadamente en la arena cultural, desde la sociedad y fuera del Estado. Los intelectuales transitados y auscultados poseen una vocación de intervención social definida como "magisterio moral", que no es incompatible con la voluntad (expresa en unos casos, más velada en otros), no sólo de "señalar los peligros", sino de orientar las fórmulas para esa "salvación" de la nación.

Sin embargo, hacia finales de los años veinte y, sobre todo a partir de los efectos de la crisis de 1930, ese territorio aparece insuficiente y muchos de nuestros intelectuales se vuelcan a la arena política más tradicionalmente considerada. Intervenciones directas como la fundación de partidos, la adhesión a los existentes, su incorporación a instancias estatales. La confianza en el campo de las palabras, las ideas, la moral, parece eclipsarse imponiendo un límite a la intervenciones *qua* intelectuales que los vuelca hacia el Estado.

En el Perú de los "excluidos" y "vetados", hacia finales de la década, Mariátegui funda el Partido Socialista Peruano [1928], Haya de la Torre el Partido Aprista Peruano [1931], Belaúnde y Valcárcel se incorporan a la Comisión oficial que elabora el proyecto de Reforma de la Ley Electoral, con miras a la democratización del país. En Argentina, que desarrolla un movimiento opuesto (hacia el autoritarismo), Leopoldo Lugones escribe la proclama del primer golpe de Estado de las Fuerzas Armadas y Ricardo Rojas se afilia al partido radical. Mientras, en México, José Vasconcelos, el más estatalista de la década, se presenta a las elecciones presidenciales, en las primera elecciones "competitivas" dentro de la "familia revolucionaria".

En 1929, José Vasconcelos se lanzaba como candidato del Partido Antirreeleccionista a disputar la presidencia de la República. Su impreciso programa era de un maderismo ya anacrónico, de un liberal en plena crisis. "¡Viva el Madero culto!", se escuchaba en sus actos de campaña. Entre pueblo y pueblo recorrido, entre arenga y arenga,[798] escribía *Metafísica*, obra que culminó y editó durante su campaña política. He aquí la tensión más evidente que queremos subrayar entre los "nuevos tiempos", de utopías quizás prematuramente avejentadas, y los viejos tiempos de la "vieja política", que –sin embargo– se les imponen.

[798] Para un análisis detallado de la campaña de Vasconcelos, véase Skirius, John, *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*, Siglo XXI, México, 1978.

Vasconcelos perdió las elecciones de diciembre de 1929, frente al candidato oficial, Pascual Ortiz Rubio. El "Ulises criollo" partió nuevamente al exilio. Por su parte el oficialismo sonorense –tras un largo y sinuoso derrotero de caudillismo e insurrección– terminaba concretando un instrumento político fundacional en la institucionalización revolucionaria: el Partido Nacional Revolucionario. El año anterior, la bala de un católico místico asesinaba a Alvaro Obregón, al día siguiente de haber sido elegido Presidente de México. Este fue el último magnicidio y la última reelección de la historia de México. El *imperium* de la política se imponía sobre las armas. "Quetzacóatl" le ganaba a "Hutzilopochtli", pero no como lo había imaginado el mentor de la metáfora.

En abril de 1930 muere José Carlos Mariátegui. Su obra no trasciende su vida. El Partido Socialista Peruano se transformó en Partido Comunista. En él y en *Amauta*, lo sucedió Eudocio Ravines, fiel seguidor de los dictados de la Tercera Internacional. En agosto del mismo año, una división militar arequipeña se alzó exitosamente contra Augusto B. Leguía, cerrando el "oncenio". Se inauguraba una efímera pero fundacional experiencia de "república posible". Víctor Raúl Haya de la Torre regresó al Perú en 1931, tras un largo exilio de más de siete años, y fundó el PAP (Partido Aprista Peruano). También arribó al Perú Víctor Andrés Belaúnde, y se incorporó a la Comisión que elabora el proyecto de Reforma de la Ley Electoral con la que se llamó a elecciones. También formó parte de ella el indigenista Luis Valcárcel. El PAP, primer partido político de masas del Perú, no alcanzó a ganar las elecciones frente al jefe de Arequipa, Luis Sánchez Cerro. Las elecciones más ampliadas, libres y competitivas del Perú hasta entonces, las ganó el militar golpista, las próximas serían recién en 1960.

En septiembre de 1930 un golpe militar en Argentina clausuraba "la república verdadera" pero aún imposible. Se cerraban 14 años de la experiencia liberal-democrática basada en el sufragio universal masculino. Había "sonado la hora de la espada". Fue, precisamente, el poeta Leopoldo Lugones quien escribió la proclama del General José Evaristo Uriburu. Ricardo Rojas, que había rechazado una y otra vez diversas propuestas para incorporarse a partidos políticos, luego del golpe (en 1933) se afilió al radicalismo. Fue encarcelado en Ushuaia, acusado de mentor intelectual de una de los pocas insurrecciones contra la dictadura ("Paso de los Libres"). Desde la cárcel escribiría:

"¿Quién era yo, tal vez era un amauta?
Quizá un baquiano de la travesía
o un expatriado aquí en mi propia patria."

La erosión del orden liberal

"La Diosa Libertad, esa Venus de la plebe."

Leopoldo Lugones

La crisis del liberalismo que sucedió a la Gran Guerra, se expresó directamente en la reflexión de las relaciones entre nación y orden. Incluso la apertura política, esa "primavera democrática" peruana de 1931, no ocultaba la enorme dificultad de los actores para conciliar los mecanismos "liberales" de representación llevados adelante por quienes ya no confiaban en ese territorio representativo. Es decir, elecciones libres, saneamiento de los mecanismos del sufragio, constitución de partidos políticos, marcan recursos más procedimentales que de contenido, habida cuenta que las propuestas políticas para "peruanizar" y nacionalizar al Perú ya estaban bastante alejadas del marco democrático-liberal.

La Constitución mexicana de 1917, reformuló el Estado y sus funciones con atributos que corregían al Estado Liberal que –incluso– iban a ser leídos, sólo después de la Revolución Soviética, como "socialistas". Ya hemos hecho referencia a las enfáticas argumentaciones de Andrés Molina Enríquez defendiendo el "no comunismo" del artículo 27. Esto era producto de una revolución que "sin fórmulas ni recetas" preconcebidas, aun cuando se mantuviera en el orden más estrictamente capitalista y burgués, por sus características inclusivistas en lo social, nacionalistas en lo político e intervencionistas en lo económico, se había alejado de la pauta liberal. La presencia de las masas campesinas y la presión de sus demandas habían quedado registradas en el texto del 1917. Molina Enríquez defiende el espíritu de la Constitución de Querétaro, como expresión de la historia y la realidad mexicana.[799] En su defensa de la legalidad de la Constitución, afirma que son las revoluciones las formas supremas de legislar, ya que expresan y representan acabadamente la voluntad nacional. Y es el concurso de las masas en la política lo que modifica el carácter liberal, ya que es la sociedad y no el individuo el principio dominante que la anima:

> "Aunque en lo sustancial poco es lo que la Constitución de 1917 ha modificado la de 1857, hay algo que es completamente diferente en las dos, y es su espíritu [...], en una el principio dominante es que el individuo debe ser antes y más que la sociedad, y en la otra el principio

[799] Molina Enríquez, Andrés, "El espíritu de la Constitución de Querétaro" (1922), en: *Los Grandes Problemas Nacionales...*, p. 470.

dominante es el de que la sociedad debe ser antes y más que el individuo."[800]

Mientras en México se incorporaban principios sociales e intervencionistas en la Constitución, en Argentina se ensayaba el proceso inclusivo más afín al canon demoliberal. La ampliación de la ciudadanía política, tras la sanción de la Ley Sáenz Peña (1912), llevó al radicalismo al poder (1916) con un programa que, en lo medular, tenía que ver con un estricto cumplimiento de la Constitución Nacional, que –en la interpretación de la UCR– había sido desvirtuada por los hombres de la generación del ochenta.

Este ensayo de democracia política se realiza, justamente, en la década en que estos principios comienzan a erosionarse. Pensamos que aún no se ha problematizado lo suficiente esa relación que excede los límites analíticos y temáticos de este libro. La "revolución" de 1930 inaugura una serie de intervenciones de las Fuerzas Armadas en la política argentina del siglo XX, que cercenan los derechos individuales y políticos, cada vez con mayor acritud (hasta llegar al paroxismo del terrorismo de Estado). Pensamos que entre las interpretaciones de la debilidad democrática del sistema político argentino habría que incorporar esta dimensión. En la década de 1920 el sufragio universal masculino desplazó a los sectores oligárquicos del poder político, no así del control de la economía. Esta hegemonía difícilmente compartida,[801] creó "zonas de litigio" cada vez más álgidas cuanto mayores, aunque siempre muy tenues, fueran los intentos de dotar al Estado de una mayor autonomía. Los sectores antigubernamentales esgrimen entonces dos argumentos. El primero y muy tradicional: finalmente había sido la "república sin ciudadanos" la que había forjado exitosamente la Argentina Moderna. El segundo impugna la viabilidad, incluso el valor, de una democracia política, que no es capaz de contener las energías de una sociedad civil, en la que los conflictos clasistas en los momentos críticos, deben ser saldados como una "cuestión policial" (o decididamente militar, como en la represión de las huel-

[800] *Idem*, p. 471.

[801] Sobre el concepto de "hegemonía compartida", véase Pucciarelli, Alfredo, "Conservadores, radicales e yrigoyenistas. Un modelo (hipotético) de hegemonía compartida. 1916-1930", en: Ansaldi, W., Pucciarelli, A., Villarruel, J. (editores), *Argentina en la paz de dos guerras. 1914-1945*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993, pp. 65-77 y Pucciarelli, Alfredo y Tortti, Cristina, "La construcción de la hegemonía compartida: el enfrentamiento entre neutralistas, rupturistas e yrigoyenistas", en: Ansaldi, W., Pucciarelli, A., Villarruel, J. (editores), *Representaciones inconclusas. Las clases, los actores y los discursos de la memoria, 1912-1946*, Biblos, Buenos Aires, 1995, pp. 71-124.

gas obreras de 1919 y 1921). Para ellos, la tímida actitud arbitral del gobierno, prohijaba peligrosamente el conflicto social. Si el programa del radicalismo era "cumplir la Constitución Nacional", la impugnación será para ambos: contra la "demagogia radical" y contra la soberanía popular. Por su parte, la vocación omnívora del radicalismo, su pretensión de "abarcar" toda la nación, de "ser" toda la nación, también desliza el problema desde fundamentos liberales clásicos hacia un espiritualismo organicista que termina por reforzar el principio excluyente en términos "nación - anti-nación".

En la década de 1920 la idea de nación se carga de sentidos antiliberales. "Los protagonistas de este cambio fueron principalmente las capas medias intelectuales urbanas, en mayor parte muy jóvenes, que buscaron en la política y en las artes un camino hacia una nueva identidad nacional. El fenómeno no fue masivo pero tuvo impacto: en sociedades aún agrarias las capas medias urbanas, y más las intelectuales, constituían unas elites al lado de las demás que gobernaban la política y la economía. Las actuaciones y los idearios fueron diferentes de grupo en grupo y de país a país, sin embargo todos compartieron la idea de una nación liberal decimonónica como algo restringido, inacabado, incapaz de expresar la verdadera identidad nacional."[802] La herencia liberal era considerada "artificial" e incapaz de contener la nación. Estas sentencias, muy recurrentes, llevaron a pensar fórmulas alternativas. Esas búsquedas ecléctica no descartaban audacias de izquierdas y derechas.

La polémica entre reforma-revolución colonizó la agenda político-ideológica de la segunda mitad de la década. Sin embargo, no van a tener éxito ni las propuestas corporativas organicistas más integristas ni las revolucionarias. En los años treinta y cuarenta, son las ambivalentes experiencias populistas, las que pondrán a la nación y al pueblo como centro de gravedad política y como sujeto de reemplazo al "ciudadano". Este pensamiento nacional-popular se incuba en los años veinte y tiene en Haya de la Torre su referente ideológico más acabado.

En la relación entre orden político y nación, la "democracia" es, a nuestro juicio, la auscultada con menos entusiasmo. Dicho con más precisión, el demoliberalismo, ya que consideramos que una de las formas de repensar el orden fue separar analítica e ideológicamente "democracia" de "liberalismo". Si el liberalismo no había sido democrático, la democracia ya no se expresaría en el formato liberal. Y éste es un rasgo

[802] Annino, Antonio, "Ampliar la nación", en: Annino, A., Castro Leiva, L. y Guerra, F., *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Iber Caja, Zaragoza, 1994, p. 547.

fundacional en la cultura política latinoamericana. Morse ha señalado que en América Latina "democracia y liberalismo no interactúan de un modo directo sino que fueron asimilados independiente y de hecho, intermitentemente, en una cultura política a la que ambos podían alterar pero que ninguno de los dos podía suplantar."[803]

La constelación antiliberal es heterodoxa y polícroma. No obstante, parte de unos umbrales comunes desde donde se abrirán posturas ideológicas contrapuestas e irreductibles. En principio, se señala la distancia, casi la oposición, entre la "ilusión" liberal y la "realidad" nacional. Tempranamente, en 1916, en el contexto de la Revolución y la guerra civil, Manuel Gamio apuntaba que la Constitución de 1857 era de carácter extranjera "en origen, forma y fondo."[804] Por su parte, Víctor Andrés Belaúnde señalaba que el país legal no correspondía al país real. "La gran necesidad de hoy es basar al Gobierno en los elementos efectivos de la nacionalidad, que son los que representan la producción y la cultura."[805]

Los principios de la Revolución Francesa, sobre todo el de sufragio universal, son historizados por José Ingenieros para establecer su pertinencia contra el absolutismo.[806] La modernidad sustituyó el criterio funcional (por estamentos) por uno topográfico y cuantitativo. Bueno para luchar contra el absolutismo, el principio individualista –sin embargo– ya no respondía –según Ingenieros– a las complejidades sociales del momento y otra revolución, la Rusa, se había encargado de demostrarlo.

Esa continuidad entre la Revolución Francesa y la Rusa, que para Ingenieros era "evolutiva" y deseable, para Lugones era falaz y disolvente. El liberalismo no sólo era "extranjero" sino que ya no alcanzaba para contener el desarrollo nacional y para garantizar el estado de "potencia" o de "fuerza" sobre el que debía basarse la nación:

> "Como todos los regímenes constitucionales del siglo XIX, el siglo político por excelencia, [a nuestro régimen] inspíralo la ilusión liberal de que en la política está el secreto de la felicidad humana. Modelo importado

[803] Morse, E, R., "La cultura política iberoamericana. De Sarmiento a Mariátegui", en: AAVV, *De Historia e Historiadores. Homenaje a José Luis Romero*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1982, p. 295.

[804] Gamio, Manuel, *Forjando Patria*, Porrúa, México, 1992, p. 30. [Primera Edición: Librería y Casa Editorial Porrúa Hnos, México, 1916].

[805] Belaúnde, V. A., *La realidad nacional (1930)*, Mercurio Peruano, Lima, 1945, pp. 210-211.

[806] Ingenieros, José, "La democracia funcional en Rusia" (1919), en: *Los tiempos nuevos*, Elmer, Obras Completas, Vol. XVI, Buenos Aires, 1956, p. 57.

> con el afán más patriótico [...] mientras el país fue chico, iluso, pobre, y más dado en consecuencia a la política que al trabajo, pareció sentarle bien porque le sobraba. Pero el crecimiento nacional lo ha sacado progresivamente del molde."[807]

Los alcances y significados del igualitarismo también son revisados. Para Haya de la Torre, la "igualdad ante la ley" había hecho fracasar a la democracia habida cuenta su imposibilidad para salvar las desigualdades económicas. Desde ese punto de vista considera "imperativa la ecuación de dos grandes principios: el derecho político del ciudadano como tal con el derecho económico del ciudadano como trabajador."[808]

Lo "político" aparece como un recipiente mezquino para dar cuenta de lo social. Por eso Lugones dice que el siglo XIX es el "siglo político por excelencia", más en términos de carencias que de virtudes, o que Mariátegui deba explicitar "dado el descrédito y degeneración de estos vocablos en el lenguaje corriente debo agregar que la política en mí es filosofía y religión."[809] La idea de "política" es resignificada. Un reclamo aparece de manera recurrente: el imperativo de un *realismo* que supere las críticas de "ideologismo" o "dogmatismo" o "pureza" de modelos conceptuales, teóricos o ideológicos. Señalamos anteriormente que el relativismo era un componente fuerte de la cosmovisión ideológica de los años veinte. La adopción de ese patrón filosófico relativista tenía que ver con la crisis de aquellos sistemas de ideas que se habían considerado "absolutos", cerrados e indiscutibles. Por añadidura, la década de 1920 es un momento de "ensayo", de tentativa, de tránsito entre lo viejo y lo nuevo, de búsquedas muy vehementes y audaces pero no definitivas. Por eso no resulta paradójico que estos "idealistas" reclamen, como contenido de la política, el "realismo". En algunos casos ese realismo se afirma en una clave decididamente "nacionalista" y "conservadora":

> "El modesto y eficaz empirismo actual es una constante adaptación a las circunstancias provechosas: la política realista, en suma. Dentro de ella el Estado debe ser protector, pero no proteccionista; franco, pero no librecambista; autoritario o liberal, pero no doctrinario en uno ni en otro sentido. Ya no interesan los principios sino el fin, que es la grandeza de la patria sobre todo y contra todos."[810]

[807] Lugones, Leopoldo, "La crisis constitucional", en: *La Grande Argentina*, pp. 187-188.
[808] Partido Aprista Peruano, *El proceso a Haya de la Torre*, Guayaquil, s.ed., 1933, p. XLI.
[809] Mariátegui, José Carlos, "El Proceso de la literatura", en: *Siete Ensayos...*, p. 207.
[810] Lugones, Leopoldo, "El principio de potencia", en: *La Patria Fuerte*, Círculo Militar, Biblioteca del Oficial, Buenos Aires, 1930, pp. 52-53.

Pero más allá del signo ideológico, el factor común es la consideración de lo social sobre lo individual, de la nación sobre el ciudadano. Asociado con lo anterior hay, sobre todo hacia finales de la década, una gran insistencia sobre la necesaria condición "técnica", como requisito de la política o –pensada de una manera muy instrumental– desde "afuera de la política":

> "El día que pensemos seriamente en que la política es ciencia, especialmente la política nueva, y ciencia ligada con la economía y que una afirmación en política, como en un cálculo de economía debe basarse en algo, ese día nos libraremos de tanta intoxicación fantástica."[811]

Evaluando la Revolución Mexicana y desde la mayor central obrera del país, la CROM, Lombardo Toledano también afirma el concepto "técnico" y plural-corporativo de la gestión política (asociada directamente al Estado, cuando no al gobierno) :

> "La obra de encauzar la vida de México [en medio de la crisis] no corresponde sólo al Gobierno *ni es sólo tarea política*: es obra principalmente técnica que corresponde al Gobierno, a los obreros, a los empresarios, a los centros científicos y técnicos y a los consumidores organizados, por encima de los intereses de los grupos inclasificados en la economía nacional."[812]

Esa concepción "técnica" de la política va indisolublemente ligada a las reconsideraciones sobre el Estado, a la ampliación o modificación de sus funciones y sus contenidos y –congruentemente– a una "nacionalización" considerada bajo patrones organicistas. La erosión del sujeto liberal lleva a pensar la nación de manera cada vez más holística y, en estrecha relación con eso, a un Estado cada vez más protagónico, que debe ensancharse para dar cabida a la nación.

Por una parte, más nación para más Estado. Por otra, más nación para menos conflicto.

La democracia y sus adjetivos

> *"La democracia cede, alternativa o simultáneamente, a la atracción de la derecha y de la izquierda. La*

[811] Haya de la Torre, V. R., *Impresiones de la Inglaterra imperialista y la Rusia soviética*, Claridad, Buenos Aires, 1932, p. 132.

[812] Lombardo Toledano, Vicente, "El Consejo Nacional Económico", en *Excelsior*, 8 de diciembre de 1929. Tomado de: Lombardo Toledano, Vicente, *Obras Completas*, Tomo V, Instituto Vicente Lombardo Toledano, Gobierno de Puebla, Puebla, 1990, p. 74.

desgarran dos fuerzas antitéticas, dos amores antagónicos."

José Carlos Mariátegui

En los años veinte la democracia comienza a ser adjetivada: democracia "pura", democracia "real", democracia "nacional", o los distintos proyectos que se agrupan en la polisémica "democracia funcional". Esta resignificación de la democracia tiene como objetivo una "corrección" considerada imprescindible para abordar las complejidades de sociedades que no se expresaban cabalmente bajo las fórmulas individualistas y ciudadanas. La experiencia demoliberal más acabada de la década es la del radicalismo argentino, que hizo de ella el alfa y omega de su programa. Sin embargo, el espiritualismo (para algunos herencia del krausismo) y un ecléctico historicismo esencialista, forman parte de sus postulados ideológicos. La Unión Cívica Radical yuxtapone partido y nación, en una relación recíproca. Por ser un partido que arraiga no sólo en la Capital y algunas provincias, "puede invocar ese otro aspecto de su labor como un nuevo título a su favor. Ha vinculado más estrechamente los pueblos argentinos, solidarizándolos en el culto fervoroso de los mismos ideales. En esa forma el vínculo de la nacionalidad argentina se ha tornado más fuerte."[813] De allí que la obra de la UCR encarne "el genio argentino, la irradiación de su espíritu y la demostración de sus decisiones superiores":[814]

> "De los tres períodos en que se concreta la vida de las naciones, el primero, su Independencia y Emancipación es tan luminoso que sin duda no habrá otro con mayores esplendores. El segundo, o sea el de la Organización y constitución [...] está escrito con la sangre de nuestros hermanos [...]. El tercero, la Reparación fundamental que consideré siempre como imperioso deber *para la reivindicación y restauración de la nacionalidad.*"[815]

La "causa" de la "regeneración" es, pues, saldar esa ruptura en la continuidad. Es restaurar la morfología y la semántica de la Constitución. Esta refundación es el centro de la actividad política y de su regeneración

[813] Gallo, Vicente, "Aspectos y enseñanzas de una obra", en: *Revista Argentina de Ciencias Políticas*, Tomo X, julio de 1915, p. 332.

[814] "Manifiesto del Comité Nacional de la UCR anunciando la vuelta a la acción electoral". Tomado de: Bortnik, R., *Yrigoyen y el primer movimiento*, CEAL, Buenos Aires, 1989, Apéndice documental, p. 68.

[815] "Memorial del Dr. Hipólito Yrigoyen a la Suprema Corte", en: Del Mazo, Gabriel, *El radicalismo. Ensayo sobre su historia y su doctrina*, Suquía, Córdoba, Tomo II, Apéndice documental, p. 50. El énfasis es nuestro.

ética y moral. En esta operación y con estos argumentos, "la UCR es la Nación misma":

> "en este estado no puede haber otro sentimiento y otra aspiración que el de *la salvación de la República* [...]. Ahí tiene Usted el programa de la Unión Cívica Radical y debe ser el de todo ciudadano que tenga sangre en las venas, patriotismo en el pecho y pundonor en la frente [...]. Su causa es la de la Nación misma y su representación, la del poder público."[816]

La realización y completud del espíritu nacional, de regeneración moral y de democratización política, suponía inclusiva y excluyentemente la pertenencia al Partido Radical, al tiempo que justificaba la labilidad y amplitud de sus contornos ideológicos y su programa político:

> "En tal situación, tampoco se conciben las tendencias partidarias, ni las propensiones singulares; porque deben callar esos intereses, volviendo todos sobre la Nación [...]. Son tan ciertas esas proposiciones, que todos los ciudadanos que no profesen el credo de la Unión Cívica Radical, contribuyen, directa o indirectamente, en una forma u otra, a afianzar el régimen imperante y se hacen causantes como los mismos autores."[817]

Como se ha señalado en varias oportunidades, la UCR aspira, representar no a una "parte" de la ciudadanía, sino a toda la nación, fuera de ella la nación no se "salva". A su vez, los antagonistas, no sólo de la UCR sino también del sufragio universal, afirmaban, como veremos más adelante, que "la salvación del país sólo [podía] venir de un movimiento de *un gobierno nacional, no partidario.*"[818] Esta vocación omnívora por la representación de la totalidad de la nación, dejando en términos estrictos muy poco espacio para la política competitiva y pluralista, no es sólo una característica de la cultura política argentina. Como analizaremos, en Perú, el APRA-PAP también apela a la yuxtaposición "Partido-nación" único capaz de "salvar al Perú". Por su parte, Vasconcelos consideraba a la convención del Partido Antireeleccionista que lo elige como candidato a la presidencia, un "plebiscito y no la designación partidarista de grupo alguno",[819] mientras que "la" Revolución Mexicana es la que se institucionaliza en el Partido Nacional Revolucionario, antecedente directo del PRI. Hacerse de la representación de "la" Revolución era autoadjudicarse el monopolio de la "mexicanidad" y de la nación.

[816] *Idem*, p. 123. El énfasis es nuestro.
[817] *Idem*, p. 122.
[818] Palacio, Ernesto, "Recapitulación", en: *La Nueva República*, 18 de junio de 1930.
[819] Vasconcelos, José, *Memorias (El Proconsulado)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 771. [Primera edición: Botas, México, 1939].

La fórmula nación/pueblo soberano podía no ser congruente con el principio representativo "un ciudadano, un voto". José Ingenieros pensaba que después de la Guerra se sucedería un proceso de elaboración de una "nueva filosofía política que perfeccionaría el sistema representativo". Para el director de la *Revista de Filosofía*, el mayor problema político radicaba en la pertinaz crisis de representatividad que aquejaba a las sociedades modernas. Si la Revolución Francesa había sustituido el criterio cualitativo por uno cuantitativo, la crisis de civilización presente marcaba la artificialidad y "primitivez" del segundo (técnica de representación "más ilógica y primitiva de todas las posibles dentro del sufragio universal").[820] Según él, su mantenimiento en las sociedades actuales, sólo obedecía a las maniobras de los políticos tradicionales por perpetuar el parlamentarismo. De allí que la forma de representación en todos los países, a excepción de Rusia, estuviera viciada por residuos feudales, sólo corregidos levemente por la representación proporcional.

Como afirma Terán,[821] Ingenieros apela a su viejo repertorio positivista y funcionalista y, agregamos, a unas creencias que nunca modificó acerca del sufragio universal, para él, la "democracia de las piaras" desde *El hombre Mediocre* (1913) en adelante. Lo que no deja de llamar la atención, pero es explicable en el contexto de la época, es que con ese archivo organicista y desde la tradición genéricamente socialista, "lea" la Revolución Soviética como una experiencia de corte exclusivamente político, (la "democracia funcional") sin tomar demasiado en cuenta las clases sociales y los contenidos ideológicos de la revolución. Sin embargo, esa lectura le es "funcional" para resituar los contenidos de la "democracia", que no es mala en sí misma sino que –una vez más– ha sido desvirtuada:

> "A esa expresión bruta del sufragio universal se la ha llamado Democracia, sin más resultado que desacreditar el vocablo; el actual parlamentarismo, en vez de representar necesidades y aspiraciones bien determinadas, expresa vagas tendencias de la voluntad social."[822]

Nos detenemos en Ingenieros porque era profusamente leído y citado, y era considerado una referencia intelectual y moral insoslayable para las "nuevas generaciones" en sus críticas a la "política criolla", siendo apropiado no desde el positivismo sino desde un "idealismo" (con el que

[820] Ingenieros, José, "La democracia funcional en Rusia" (1920), en: *Los tiempos nuevos...*, p. 58.
[821] Terán, Oscar, "José Ingenieros o la voluntad de saber", Introducción a *José Ingenieros. Antimperialismo y Nación*, Siglo XXI, México, 1979, pp. 111-119.
[822] Ingenieros, José, "La democracia funcional en Rusia", p. 60.

Ingenieros no comulgaba) que se hacía más digerible a partir de sus reflexiones sobre la revolución. Queremos insistir sobre el carácter coloidal del universo "antiliberal" y "antipositivista". Como de él se desgajarán propuestas que barren de un extremo al otro del espectro político, el mismo Ingenieros se ve en la obligación de advertir sobre las tendencias restauradoras que podrían colarse entre los pliegues de esas críticas:

> "De este fracaso del régimen vigente, muchos ignorantes y no pocos pícaros, desearían deducir la maldad del sufragio universal y del sistema representativo, soñando que puede desandarse la historia vivida y volverse a los sistemas inconstitucionales o absolutos. Confunden el 'sistema representativo', que es excelente, con su 'actual forma parlamentaria'."[823]

Lo que intenta es pensar formas "más" representativas, tanto en el ámbito ejecutivo como en el ámbito legislativo. Para él los parlamentos no representan las funciones sociales. ¿Cuáles son éstas? Un conjunto muy variopinto y heterogéneo: la producción, la circulación, el consumo, la agricultura, la industria, el comercio, los bancos, los capitalistas y los trabajadores. Pero no sólo son representables las funciones económicas, "¿Quién representa las funciones representativas [sic] es decir, la familia, las madres, los hijos, cuyos intereses son primordialísimos en la sociedad?"[824] Ingenieros está convencido que los sistemas políticos se dirigen invariablemente hacia representaciones funcionales. Desde esa convicción analiza la Revolución Rusa: "La llamada 'república federal de los soviets' no es, en efecto, otra cosa que una experiencia del sistema representativo funcional. Con todas sus naturales imperfecciones [...] el principio básico del sovietismo es el reemplazo de la representación indiferenciada y cuantitativa, por la representación técnica y cualitativa."[825] No propone imitar el maximalismo soviético, pero sí que cada nación vaya ideando sus fórmulas para el reemplazo del sistema parlamentarista. Esos cambios, para Ingenieros, deben ser graduales; deben hacerse *evolutivamente*, más para evitar que para favorecer una revolución maximalista.

Lo que captaba Ingenieros al proponer una democracia funcional, era –como señala Halperín Donghi– el recelo frente a las consecuencias de la práctica honrada del sufragio universal que no anidaba tan sólo en las filas del personal político de la República oligárquica. "La invocación

[823] *Ibidem.*
[824] *Idem*, p. 61.
[825] *Idem*, p. 69.

que Ingenieros hace de la competencia técnica para reivindicar la autonomía de la administración estatal, en el momento en que ésta comienza a sentir la amenaza de los advenedizos representantes del sufragio universal [...] no está tan alejada de lo que podría aparecer a primera vista de los argumentos con los que Lugones propondrá hacer del ejército, único sector del Estado que ha logrado defender su competencia técnica de los efectos del culto a la incompetencia que es la fe apenas secreta de la democracia de sufragio universal, el núcleo sano del que debe partir la futura regeneración de ese mismo Estado que, antes de que la democracia minara su vigor, había sido capaz de construir la nación."[826]

Tensionado entre el corporativismo socialcristiano, de suyo antiliberal, y la coyuntura histórica de apertura política del Perú en el año 1930, tras once años de "cesarismo burocrático", Víctor Andrés Belaúnde también ejercita soluciones conciliatorias entre democracia y corporativismo. Analiza las causas de la debilidad institucional de los países latinoamericanos, señalando la tendencia de los poderes ejecutivos a ser o muy débiles o tiránicos. No encuentra la solución a este problema en el parlamentarismo, que "es un producto esencialmente inglés y, por lo mismo, no puede importarse. Su eficiencia está unida a cosas típicamente británicas: la tradición monárquica, con el poder moderador [...] y el régimen efectivo de dos partidos. En los países en que no existe la fuerza moderadora del monarca y el ritmo regular de dos partidos el parlamentarismo ha sido un desastre."[827]

El autor de *Peruanidad* propone una Cámara de diputados elegida por medio del sufragio "general" (no es "universal" porque la ley electoral peruana excluye a las mujeres y los analfabetos) y un Senado corporativo para garantizar la continuidad, la independencia y el carácter técnico de la Cámara alta y el equilibrio del sistema de representación. Tomando la idea de fuentes muy distintas (el corporativismo católico, la constitución bolivariana, el organicismo de Maritain) propone una forma mixta:

> "A pesar de mis simpatías profundas por el corporativismo, no me atrevería a insinuar su ensayo para la constitución integral del Parlamento: [...] porque no puede prescindirse de los factores creados por la tradición del sufragio individual [...]. Una vez más, las ideas de Bolívar tienen aplicación. Equivocándose en el medio de la herencia para obtener la continuidad, la independencia y el carácter técnico de la Cámara alta,

[826] Halperín Donghi, Tulio, "¿En la aurora de un nuevo mundo?", en: *Vida y muerte de la República verdadera, 1910-1930*, Ariel, Buenos Aires, 2000, p. 77.
[827] Belaúnde, V. A., *La realidad nacional...*, pp. 214-215.

> Bolívar formuló sin embargo, con elocuencia insuperable esas tres condiciones. Un Senado corporativo es el único que puede poseerlas hoy. La renovación parcial y la elección por instituciones que representan elementos de permanencia como las actividades económicas, concilia la continuidad. Como al lado del principio de permanencia es necesario que haya siempre un elemento de cambio y un órgano que refleje la opinión pública, el sistema más adaptable a nuestras repúblicas es el de la dualidad en el Parlamento. Cámara baja elegida sobre la base de la población. Cámara alta designada por las instituciones o corporaciones."[828]

Desde otro territorio ideológico, su compatriota Haya de la Torre hace de la democracia funcional uno de los pilares del ideario aprista. La forma político-institucional que atendería las demandas de las clases productoras siendo –a la vez– su efectiva representación, es el denominado "Estado antiimperialista" que se escinde tanto de la tradición liberal cuanto de la tradición socialista, tomando elementos de ambas. Si hasta el momento el Estado representaba los intereses de una minoría plutocrática al servicio de los intereses extranjeros, Haya propone "nacionalizarlo" a través de la representatividad económica y política de las clases productoras. El sistema de dominación adquiere un status nacional en un doble sentido, ya que "Estado Antiimperialista y Democracia funcional" serán complementarios e interdependientes:

> "El Estado Antiimperialista debe ser [...] ante todo, un estado de defensa, que oponga al sistema capitalista que determina el imperialismo, un sistema nuevo, [...] ha de ser indispensable en el nuevo tipo de Estado la vasta y científica organización de un sistema cooperativo internacional y la adopción de una estructura política de democracia funcional basada en las categorías del trabajo."[829]

El Estado es concebido por el aprismo como un actor que regula y contiene los intereses de las clases productoras al tiempo que dialoga y frena el capital extranjero. Por su representación de "las clases" (no "clasista") y su representación "funcional", se distancia voluntariamente de la democracia burguesa.[830]

[828] *Idem*, pp. 231-233.
[829] Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo y el APRA*, Ercilla, Santiago, 1936, p. 139.
[830] Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo y el APRA*, p. 149. "Para mantener sus diversos grados de colaboración y de intervención en la vida del Estado, surge como imperativo el principio de la democracia funcional, que implica el reconocimiento de los diversos grados de contribución económica, por los diversos grados de trabajo como norma de los derechos políticos. El trabajador manual interviene en la dirección y recibe los beneficios del

En una relación complementaria con las funciones del Estado, el aprismo propone la organización de una estructura política "basada en las categorías del trabajo". La denominada "democracia funcional" proviene de la "democracia económica" del movimiento laborista inglés. Las influencias de I. Hobson son decisivas, quien proponía una representación basada en las "esferas de acción ocupacionales". Ese ideal representativo se materializa a través de la creación de un Congreso Económico, donde estarían representados todos los aspectos de la vida económica: la producción, la distribución y el consumo.[831]

"Los propios fautores de la democracia reconocen la decadencia de este sistema político [...] y aceptan su reparación y compostura",[832] analiza Mariátegui. Considera que la crisis de la democracia es terminal, ya que la desgarran "dos fuerzas antitéticas, dos amores antagónicos":

> "La Reacción confiesa, explícitamente sus propósitos anti-parlamentarios. El fascismo se reconoce antidemocrático, antiliberal y antiparlamentario. El parlamento sufre, de un lado los asaltos de la Reacción, y de otro lado, los de la Revolución. Los reaccionarios y los revolucionarios de todos los climas coinciden en la descalificación de la vieja democracia. Los unos y los otros propugnan métodos dictatoriales. Pero la democracia cede, alternativa o simultáneamente, a la atracción de la derecha y de la izquierda."[833]

Los intentos por "mejorar" y "reparar" la forma representativa (los llamados "estados sindicales" o las democracias funcionales) le parecen inútiles y condenados al fracaso, ya que por un lado erosionan las formas representativas liberales, al tiempo que no logran expresar los cambios sociales. Mariátegui, desde la óptica marxista, analiza la crisis de la democracia como el resultado del desarrollo capitalista en el que las contradicciones clasistas erosionan el poder de la burguesía "arrancándole sucesivas concesiones". En consecuencia, "el sufragio universal y las asam-

Estado que lo educa y lo capacita material y espiritualmente, reconociéndole su misión primordial de forjador de la riqueza. El trabajador intelectual presta su auxilio técnico al desenvolvimiento total de la economía nacional y contribuye directamente y eficientemente a la labor directiva del Estado. El agricultor, el comerciante, el minero, el pequeño propietario, el experto, progresan bajo el apoyo del Estado y ofrecen su servicio de experiencia a la labor común de desarrollo de la economía nacional". Haya de la Torre, V. R., "Mensaje a la Nación Peruana" (1932), en: *Construyendo el aprismo...*, p. 191.

[831] Partido Aprista Peruano, *Proceso a Haya de la Torre...*, p. XLVIII.

[832] Mariátegui, José Carlos, "La crisis de la democracia", publicado en: *Mundial*, Lima, 14 de noviembre de 1925. Tomado de: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Amauta, Lima, *Obras Completas*, Tomo III, 1978, p. 31.

[833] *Idem*, pp. 32-33.

bleas parlamentarias, se avienen a ceder muchas de sus funciones a las agrupaciones sindicales". Por más intentos por ampliar sus funciones, la democracia termina desvirtuada y sin llegar a absorber esas contradicciones, lo que invariablemente –para Mariátegui– llevará a su disolución y reemplazo: "la forma democrática ha cesado, gradualmente de corresponder a la nueva estructura económica de la sociedad. El nuevo juego de las fuerzas económicas y productoras reclama una nueva organización política."[834]

Adjetivada y corregida o descartada, la democracia política aparece anémica, debilitada por la critica de sus bases constitutivas: el individualismo, el liberalismo y sus principios de representación concomitantes. Si, en general, ésta era la versión de las "izquierdas" políticas del período, otro tanto ocurre con las derechas latinoamericanas que reforzaron el principio organicista de la nación.

"Organicemos la contrarrevolución".[835] El nacionalismo de los nacionalistas

> *"La salvación del país sólo puede venir de un movimiento de opinión contra el régimen [...] Un gobierno nacional, no partidario. Arrancar la patria de las manos rapaces de los profesionales de la política [...]. Todo lo demás será seguir agonizando, hasta que llegue la hora de la catástrofe definitiva: invasión extranjera o revolución social."*
>
> Ernesto Palacio

La "revolución" (en sus variadas vertientes: social, nacional, socialista-comunista), es la coordenada que determina y ordena el debate ideológico a finales de los años veinte. Por adhesión o por rechazo, la Revolución Rusa y la Revolución Mexicana son objeto de minuciosos y encendidos análisis, tanto por aquéllos que buscan caminos revolucionarios para la transformación política, como por aquéllos que intentan frenar lo que se advertía como una posibilidad o peligro plausible. La tríada Reforma-Revolución-Contrarrevolución fue el marcapasos de finales de la década.

[834] *Idem*, p. 36.

[835] Palacio, Ernesto, "Organicemos la contrarrevolución", en: *La Nueva República*, 1de diciembre de 1927.

La "revolución" dista de ser un concepto unívoco. Así, por ejemplo, la caída de Porfirio Díaz refuerza los argumentos de los sectores reformistas de la elite argentina. Para un tradicional diario argentino, "México daba una gran lección a las democracias del mundo" y criticaba a "los gobiernos dinámicos que dominan con la fuerza y corrompen con los favores y el dinero" y que "dividen a la clase dirigente para anularla, disolviendo los partidos políticos". Y advertía: "Ved el sistema que cae en México [...] ¿Hé ahí el ideal de gobierno fuerte recomendado a la República Argentina durante treinta años..."[836]

Muy otra iba a ser la ponderación del proceso mexicano por los sectores nacionalistas argentinos. Con el objetivo de mostrar los escasos beneficios sociales de las revoluciones (tanto la Soviética como la Mexicana), Lugones afirma –sin necesidad alguna de precisar sus fuentes–: "En Méjico [...] bajo el dominio de una revolución particularmente interesada en mejorar la suerte del jornalero campesino, mediante los procedimientos del comunismo agrario, la comparación entre salarios así elevados y el costo de la vida encarecida en consecuencia, permite afirmar que la situación económica del peón mejicano es inferior en la actualidad a la de sus antepasados de 1795, bajo el dominio de los reyes de España."[837]

Para los sectores nacionalistas argentinos, el liberalismo individualista lleva inexorablemente al socialismo y a la revolución. El mismo Lugones estira hasta el límite una argumentación para llamar "revolución" a los gobiernos radicales, cuestión que pone en tela de juicio cualquier lealtad hacia la Constitución:

> "*Al pueblo no le interesa la constitución*, máquina anglosajona que nunca ha entendido. El partido gobernante ha consumado su derogación [...] Al declarar que la constitución es su programa, atribúyese naturalmente su interpretación y aplicación discrecionales. Y el pueblo lo ratifica con mayoría creciente, sin equivocación posible [...]. *El partido radical ha hecho, pues, la revolución* y la constitución está derogada por él con el consentimiento expreso del pueblo. Es ahora instrumento de partido y no de gobierno común. *El pueblo, al consentirlo y* ratificarlo durante trece años, con progresiva firmeza, reemplazando el concepto normal de elec-

[836] "México, aquí y allá", *La Prensa*, Buenos Aires, 19 de mayo de 1911. Citado por: Yankelevich, Pablo, *La diplomacia imaginaria. Argentina y la Revolución Mexicana. 1910-1926*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1994, pp. 66-67.

[837] Lugones, Leopoldo, "El principio de potencia", en: *La Patria Fuerte*, Círculo Militar, Biblioteca del Oficial, Buenos Aires, 1930, p. 54.

> ción por la idea revolucionaria del plebiscito, nos ha desobligado de la fidelidad a la constitución."[838]

Por añadidura, y en consonancia con el pensamiento reaccionario más clásico, el igualitarismo de la tradición liberal deriva inexorablemente en el comunismo.[839] Un hilo de Ariadna conectaba a Rousseau con Lenin.

Hacia finales de la década se despliegan otras corrientes de ideas antiliberales que ponen en el centro a la nación. Sus defensores elaboran una ecléctica propuesta de ideas antidemocráticas, de corte corporativista e integrista, con pretensiones restauradoras o, más radicalmente, "contrarrevolucionarias". Sus fuentes de inspiración son variadas: el fascismo italiano, el primorriverismo, la "Acción Francesa", el pensamiento conservador antirrevolucionario del siglo XIX, el tomismo, Oswald Spengler, el último Ernst Renan, Joseph de Maistre, Louis-Ambroise de Bonald, Edmund Burke, Jacques Maritain, Maurice Barrés, Charles Maurrás, Nicolau Berdaieff, Ramiro de Maestzu, son referencias que animan una reflexión cuya originalidad está menos en sus postulados que en las formas de agitación ideológica que adoptaron.[840] Ligas, legiones, revistas, cursos, conferencias, formaron parte de un arsenal organizativo y propagandístico que, sin pretender abarcar a toda la sociedad (en sus términos, "comunidad"), dirigía selectivamente su prédica hacia las Fuerzas Armadas, los hogares católicos y, en menor medida, los círculos de obreros. Su presencia y militancia se exacerbó hacia finales de la década, sobre todo, después de la elección considerada "plebiscitaria", en la que

[838] Lugones, Leopoldo, "La crisis constitucional", en: *La Grande Argentina*, Huemul, Buenos Aires, 1962, pp. 187-188. [La primera edición: Babel, Buenos Aires, junio, 1930]. El énfasis es nuestro.

[839] "El incalculable daño causado por Rousseau, verdadero malhechor de la conciencia universal, proviene de su desdicha. Y no fue ése un genio. Su gigantesca y ya secular eficacia proviene de la inmensidad de su infortunio. La proyección de ese estado personal en sus páginas, ciertamente mediocres, anima como un fermento germinal la empresa de envidia y de hipocresía que resulta su sistema. Engendrado por la ternura frustránea de ese infeliz, su tipo humano, el Hombre de los Derechos, es del linaje de Baco libertador: el numen orgiástico de la plebe. El desencanto y el pesimismo en que la bajeza de condición deforma la sensibilidad de los débiles constituyen estados enfermizos cuyos pacientes engendran monstruos, o sea, otros enfermos como el Hombre antedicho. El gigantismo es una degeneración, y en él se extinguen las especies." Lugones, Leopoldo, "El escritor y su público", en: *La Nación*, Buenos Aires, domingo 12 de abril de 1931, Suplemento literario, p. 5.

[840] Como afirma Cristián Buchruker, no hay ningún tema fundamental del nacionalismo de derecha argentino que no pueda encontrarse en estos autores. Véase Buchruker, C., *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987, pp. 163-174.

Hipólito Yrigoyen accede a la presidencia de la república por segunda vez (1928), con una mayoría arrasadora.

La aparición del periódico *La Nueva República* (1927) y de la revista católica *Criterio* (1928), son la presentación en sociedad de esta nueva derecha que se sumaría a la ya sancionada prédica que Leopoldo Lugones realiza desde principios de los años veinte.

Un conjunto de temas, por la negativa, une a los diversos nacionalismos: anticomunismo, antiliberalismo, antidemocratismo, antiparlamentarismo, antisemitismo o –más globalmente considerado– una creciente xenofobia, motivos decadentistas y antimodernos (o, por lo menos, decididamente antiurbanos). La positividad está dada por los imperativos de "orden, jerarquía y autoridad", una concepción organicista y corporativa de la sociedad, una postura vitalista y, en casos, irracionalista.

Sin embargo, el paisaje de la derecha nacionalista es bastante más policromo de lo que las iniciales oposiciones comunes parece sostener.[841] Católicos, tomistas, integristas, hispanófilos, maurrasianos, fascistas, y las diversas combinaciones entre ellos, marcan diferencias que si bien desde afuera de ese campo parecen sutiles, no lo son para los mismos "cófrades". Manuel Gálvez, por ejemplo, no le perdonaba a Lugones su anticatolicismo militante. Y Lugones no soportaba "ese nacionalismo importado de Francia" de los hermanos Irazusta. Incluso los contenidos políticos e ideológicos del término "nacionalista" desatan polémicas entre sus filas. El padre Meinvielle, ese "polemista medieval trasladado al siglo XX",[842] consideraba al nacionalismo como una parte del liberalismo, recusando el individualismo, el atomismo "kantiano" y la preeminencia del Estado:

[841] Existen distintas clasificaciones del nacionalismo argentino. Cfr. Navarro Gerassi, Marysa, *Los nacionalistas,* Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1968. Zuleta Alvarez, *El nacionalismo argentino,* La Bastilla, Buenos aires, 1975. Barbero, María y Devoto, Fernando, *Los nacionalistas,* Centro Editor de América Latina, Biblioteca Política, Nro. 9, Buenos Aires, 1983. Devoto, Fernando, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina Moderna. Una historia,* Siglo XXI, Buenos Aires, 2002. Buchruker, C., *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955),* Sudamericana, Buenos Aires, 1987. McGee Deutsch, Sandra, *Counterrevolution in Argentina, 1900 - 1932. The Argentine Patriotic League,* Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1986. Zanatta, Loris, *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943,* UNQ, Quilmes, 1996. Terán, Oscar, "Nacionalismos argentinos (1810-1930)", en: *Revista de Ciencias Sociales,* Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes, Nro. 1, noviembre de 1994, pp. 31-40.

[842] Zanatta, Loris, *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943,* UNQ, Quilmes, 1996, p. 52.

> "el nacionalismo de Leopoldo Lugones como todo nacionalismo es un liberalismo [...] En efecto, el liberalismo es la aplicación en el orden social político del autonomismo kantiano que constituye autónomo al individuo, el nacionalismo hace autónomo al Estado. Mientras no se reconozca la theonomía humana en todos los órdenes de su existencia no se habrá superado con eficacia al liberalismo. En Santo Tomás, en cambio, a pesar que establece la primacía de la persona sobre el Estado y la Sociedad no hay liberalismo porque se excluye todo autonomismo."[843]

Como señala Halperín Donghi, en la nueva derecha confluyen dos corrientes paralelas que, aunque comparten rasgos doctrinarios comunes, pretenden intervenir en campos distintos: la cultura y la política: "una pretende crear una cultura alternativa basada en el catolicismo integral y su base filosófica: el tomismo. Sin duda, ese proyecto cultural e ideológico no deja de tener corolarios políticos [...] Eso no impide sin embargo que tanto sus instrumentos cuanto sus objetivos más inmediatos rocen sólo indirectamente la esfera política. La otra corriente se ubica sin ambigüedades en el campo político; por añadidura en ella el influjo del integralismo católico se complementa con el de otras corrientes contrarrevolucionarias y antidemocráticas."[844] La primera está representada por una decidida acción sobre los seglares por parte de la Iglesia Católica, que impulsa desde 1922 los Cursos de Cultura Católica[845] y, a finales de la década, la revista *Criterio*; la segunda, menos homogénea, por *La Nueva República*.

La fuerte idea decadentista de "disgregación" y "desintegración" del orden político y sobre todo social, se exacerba frente al avance electoral

[843] Meinvielle, Julio, "La defensa del Estado", en: *Criterio*, Año III, Nro. 140, 6 de noviembre de 1930, pp. 593-595. Esta y algunas otras citas de este apartado las debo a la generosidad de Daniel Lvovich. En: Lvovich, Daniel, *Nacionalismo y Antisemitismo en la Argentina, 1919-1945: Representaciones, discursos, prácticas*, Tesis de Doctorado, 2001, mimeo.

[844] Halperín Donghi, Tulio, "Una nueva derecha desafía el consenso ideológico argentino", en: *Vida y muerte de la República verdadera, 1910-1930*, Ariel, Buenos Aires, 2000, p. 220.

[845] Los Cursos de Cultura Católica, creados en Buenos Aires en 1922 con el apoyo del Episcopado, tuvieron una influencia fundacional sobre jóvenes intelectuales que protagonizarían el resurgimiento de un catolicismo antidemocrático y autoritario. Sus principales impulsores fueron tres figuras que desarrollarían una notable actividad en el nacionalismo católico de las siguientes décadas: Atilio Dell'Oro Maini -director de los Cursos entre 1922 y 1925- Tomás Casares -que dirigiría los Cursos entre 1928 y 1930- y Cesar Pico. Los cursos nacieron para neutralizar la formación liberal de las universidades, a través de la lectura y comentarios de autores neotomistas y conservadores tales como Jacques Maritain, Giovani Papini, Charles Péguy, Hillaire Belloc, Ramiro de Maetzu, Nicolás Berdiaeff, Maurice Barrès, Charles Maurras, y Oswald Spengler.

del radicalismo e, incluso, del socialismo en la Ciudad de Buenos Aires, en las elecciones de marzo de 1930. Estos diagnósticos eran compartidos por el grupo aglutinado en torno a la revista *Criterio,* la más importante publicación católica del siglo XX, respaldada y sometida a la censura del Nuncio Apostólico, Monseñor Cortesi. *Criterio* representaba ideológicamente al pensamiento tradicionalista de inspiración tomista, lo que –en sus inicios– no obstaculizaba la participación de intelectuales no politizados y mucho menos comprometidos con su ideario, como Jorge Luis Borges o Eduardo Mallea. También colaboraban frecuentemente representantes de *La Nueva República*. Como ha advertido Loris Zanatta, *Criterio* nació en simbiosis con el flamante movimiento nacionalista argentino, lo que provocó no pocas ambigüedades, en particular en lo referente a los colaboradores de *Criterio* que también publicaban en *La Nueva República,* pese a que el Vaticano había condenado en 1926 la doctrina de Maurras.[846]

El anticomunismo es un tema que aparece desde el primer número con particular beligerancia. Es dable advertir la interpretación "laxa" del comunismo, más adjudicada al campo de las costumbres, la moral, al "panteísmo materialista", que a la posible revolución por parte del sindicalismo revolucionario o el Partido Comunista. Consideramos que es éste un asunto de la mayor relevancia, porque, como se ha señalado, la competencia que la Iglesia inaugura a finales de los años veinte es la de una vocación hegemónica, moral e intelectual "comunitarista". Sin ir demasiado lejos en el análisis, se propone a sí misma como alternativa frente a la crisis, frente a lo que considera la vacancia moral y política de los sectores tradicionales de la elite. Esta acción de la Iglesia en el campo de la hegemonía cultural verá coronados sus esfuerzos con éxito en el Congreso Eucarístico Nacional (1934), que marca un hito en la recatolización no sólo de la elite sino de importantes sectores de la sociedad argentina.

La ruptura de un orden considerado "natural", responsabilizando a un genérico "comunismo", fue uno de los fundamentos más frecuentes de la derecha política, militar y civil, a partir de los años treinta, que tendrá una rotunda y dilatada vigencia en la construcción del "enemigo político" y de la cultura de la exclusión (cuando no del exterminio) tan cara a las tradiciones argentinas, ya que plantea el conflicto en términos de irreductibles "totalidades". Sentencias como la que sigue, acompañarán en mayor o menor medida cada golpe de Estado y cada persecución política:

[846] Zanatta, Loris, *Del Estado Liberal a la Nación Católica...*, p. 47.

> "Este ambiente, este propicio caldo de cultura, es más peligroso que las bombas que son su corolario lamentable y a veces trágico. Esto es lo que hay que denunciar, esto es lo que urge eliminar con prontitud. Peligro comunista no es, pues, un mito en nuestro país, ni un fantasma que asuste a medrosos reaccionarios. Es una realidad que es necesario combatir; es un virus que invade todos los ambientes. Es el enemigo, contra el que hay que luchar con vigilante y despiadada firmeza."[847]

Así, la "limpieza moral" también entró en la mira del análisis, retomando temas nada nuevos sobre las clases populares, tratados con no menos crueldad por higienistas y raciólogos de principios de siglo, pero esta vez basados en premodernos argumentos. Los excesos populares son observados en las calles ("los hombres en manga de camisa", "gritos de vendedores ambulantes, repartidores de leche, "guarangos" que insultan a los "desafortunados que vuelven del hipódromo"), en los lugares públicos, plazas y canchas de fútbol: "no conocerá la psicología popular quien ignore la psicología de ese energúmeno que en la jerga especial del noble deporte pédico se denomina 'hincha'; en las fiestas de "plebeyo origen" que como el carnaval "convierten a la sociedad humana en una colectividad de sátiros."[848] Complementario a estos juicios es un misoneísmo que reaccionaba contra las tímidas modificaciones a la Ley de Derechos Civiles de la Mujer, del año 1926, usando como pretexto la consecución del voto femenino en Inglaterra:

> "[el] orden social [...] proviene de la naturaleza, y si la vida de una época lo perturba y lo quebranta es común que la intervención amplia de la mujer en la vida pública traería como consecuencia el restablecimiento de un nuevo orden social en el que ella recuperaría su derecho a no ser substraída a la vida del hogar [...] ¿Cuál es la consecuencia? [de su alejamiento del hogar]: la destrucción radical del hogar en primer término – el hogar es la calle, los sitios de espectáculo y los lugares de reunión social, cuanto menos familiares, mejor–; y en segundo lugar la destrucción de la femineidad.
>
> La reforma convertirá a la depositaria del sentido sobrenatural del respeto y la obediencia, condición indispensable de todo orden verdadero y esencial, en rival del hombre."[849]

[847] "El comunismo en Argentina", en: *Criterio*, año I, Nro. 1, 8 de marzo de 1928, p. 17. Citado por Lvovich, *op. cit.*, Cap. IV.

[848] Rapalo, María Ester, "La Iglesia Católica y el autoritarismo político: la revista *Criterio*, 1928-1931, en: *Anuario IEHS*, Nro. 5, Tandil, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 1990, p. 63.

[849] Casares, Tomás, "La mujer y la vida pública", en: *Criterio*, Año I, Nro. 6, 12 de abril de 1928. El documento está tomado de Halperín Donghi, T., *op. cit.*, pp. 608-609.

"Dios, patria y hogar" tienen como centro de atención y base fundacional a la mujer, pedestal del hogar cristiano, impenetrable como el "Sancta Sanctorum del Antiguo Testamento". *Criterio* no deja de admirar el orden feudal medieval en el que la lógica de las corporaciones y las jerarquías se correspondían con un orden teocrático que la modernidad, "ese caos sin Dios y sin amor", en palabras de Maritain, había trastocado brutalmente.

El espíritu restaurador y dogmático de los integristas católicos corría serios riesgos de no trascender sus hasta entonces estrechos y elitistas círculos de no haber sido, como señala con justeza Halperín, por la complementación y el anclaje de esta prédica con otros grupos políticos ideológicos. Estos sectores ven en ese campo "una radical alternativa al consenso, al cual las restantes corrientes políticas e ideológicas ofrecen una adhesión cada vez más perpleja y reticente [...]; a esa gravitación directa, que la nueva corriente católica ejerce por su mera presencia, se va a agregar la que va a ejercer sobre la nueva corriente nacionalista, a la que algunas de sus figuras más representativas van a acompañar en su invasión de la arena política, que tiene por instrumento principal el periódico *La Nueva República*."[850]

La Nueva República comenzó a salir hacia fines de 1927. Inicialmente, sus colaboradores eran católicos tradicionales o conversos recientes, maurrasianos, conservadores, antipersonalistas e yrigoyenistas, nacionalistas de actuación flamante y empíricos puros, amplitud que excluía, sin embargo, a los socialistas.[851] Sin embargo, al poco tiempo se convirtió en la mayor tribuna doctrinaria opositora del yrigoyenismo. Las figuras fuertes de la publicación fueron Rodolfo y Julio Irazusta, Ernesto Palacio, Juan Carulla, César Pico y Tomás Casares. Los hermanos Irazusta fueron seducidos durante su estancia en Europa por las corrientes antiliberales entonces en boga. Rodolfo Irazusta, más influido por Charles Maurras, Julio Irazusta, en cambio, por el espiritualismo de Benedetto Crocce y por los conservadores Jorge Santayana y Edmund Burke.[852]

Más allá de éstas y otras diferencias, un decadentismo spengleriano permeaba los análisis. El tema de la decadencia de la sociedad, que en Mariátegui concluía en el agotamiento de la sociedad burguesa y el advenimiento epocal del socialismo, en los nacionalistas habilitaba pensar

[850] Halperín Donghi, T., *op. cit.*, p. 228.

[851] Irazusta, Julio, *Memorias (historia de un historiador a la fuerza)*, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1975, p. 176.

[852] Barbero, M. y Devoto, F., *Los nacionalistas*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1983, p. 68.

que el orden democrático llevaba fatalmente a la disgregación de ese "organismo natural" que era la "comunidad" (la idea de sociedad era recusada por las bases contractualistas e individualistas en las que se basaba). Más inexorablemente aun, la democracia sedimentaría, *ultima ratio*, en un decidido comunismo.

Los neorrepublicanos intentaron trazar gruesos arcos de continuidad respecto de las tradiciones nacionales, a su juicio, adulteradas por la Ley Sáenz Peña y el sufragio universal. Julio Irazusta consideraba que la mejor forma de gobierno era aquélla que contemplara "la colaboración entre un Jefe de Estado, una minoría asesora y un pueblo que preste asentimiento."[853] Uno de los ejes temáticos predilectos fue la separación entre "democracia" y "república". La república no era más que la "cosa pública" y no debía asociársela necesariamente con ningún régimen de gobierno.[854] Un tema recurrente en la prédica antidemocrática es el del carácter "utópico", "abstracto" y "exótico" de la democracia. La república, en cambio:

> "es el gobierno existente en cualquier país bien organizado, donde éste sea regido por aquél como el cuerpo es por el alma, en el ejercicio del gobierno y en su formación, de un principio más espiritual que el mayoritario, la capacidad y la representación de la capacidad, y en el organismo social, de las diferencias establecidas por la naturaleza; el respeto por la superioridad de la posición, de la cultura, de la edad..."[855]

Principios tales como "el buen gobierno", el organicismo espiritualista y las jerarquías naturales, prístinos en este análisis, eran un piso consensual compartido por la nueva derecha. Otro tanto ocurría con la Constitución, que no pretendían modificar (como se verá en Lugones) ya que la democracia no era inherente a los pactos constitutivos del Estado: "En los ciento y tanto artículos de la constitución del 53, ni una sola vez se habla de la democracia", tanto así que "de las tres palabras que definen la forma de gobierno, ninguna de ellas es inseparable del concepto de Democracia y dos son francamente hostiles."[856] El concepto de representación supone una delegación de poder, que existe en realidad en cualquier régimen político. En el caso democrático, "la elección no puede

[853] Irazusta, Julio, *Memorias*, citado por: Barbero, M. y Devoto, F., *op. cit.*, p. 78.
[854] Irazusta, Julio, "República y Democracia", en: *La Nueva República*, 15 de marzo de 1928, citado por: Barbero, M y Devoto, F., *op. cit.*, p. 101.
[855] Irazusta, Rodolfo, "La Política", en: *La Nueva República*, 28 de abril de 1928, p. 1, citado por: Barbero, M y Devoto, F., *op. cit.*, p. 78.
[856] *Idem*, p. 79.

dar una representación fiel, si no se opera entre hombres de la misma condición social o profesional [...]. Cuanto a que los diputados representan el interés general, es un contrasentido, porque ese sólo puede representarlo el Estado en su unidad."[857]

Los nacionalistas resemantizan los principios de soberanía, representación, legitimidad del ejercicio del poder político, en términos antimodernos y –congruentemente– antipactistas. Filosófica (y a veces teocráticamente) recusan la centralidad de conceptos claves de la modernidad: el individuo, la igualdad, la libertad. Frente al individualismo, la libertad o la voluntad y el materialismo, valores que consideraban "abstractos" y nocivos, proponían alternativas "realistas" y "orgánicas". Estos tópicos pueden advertirse en la siempre incisiva pluma de Ernesto Palacio:

> "El nacionalismo persigue el bien de la nación, de la colectividad humana organizada; considera que existe una subordinación necesaria de los intereses individuales al interés de dicha colectividad y de los derechos individuales a los derechos del estado. Esto basta para diferenciarlo de las doctrinas del panteísmo político, las cuales se caracterizan por el olvido de ese fin esencial de todo gobierno –el bien común– para sustituirlo por principios abstractos: soberanía del pueblo, libertad, igualdad, redención del proletariado. Sabemos ya los orígenes de esta desviación moderna. Reconocemos inmediatamente las imaginaciones malsanas del psicópata ginebrino."[858]

En otra ocasión, Palacio resumía el espectro nacionalista, concentrando los nudos que, aun en la diferencia, cohesionaba ese espacio: la intención transformadora a la vez que restauracionista de unos valores que de manera esencialista definían a la nación (tarea que sobre todo compete a los católicos), las críticas al liberalismo y a la democracia. Aunque un poco larga, la cita es muy expresiva del arco nacionalista:

> "Los recién incorporados a la vida militante nos encontramos ante una tarea inmensa que realizar, tarea que consiste nada menos que en transformar radicalmente a nuestra patria, devolviéndola a su ser olvidado bajo el aluvión cosmopolita, y reanudando sus vínculos espirituales con la tradición. Esa labor nos corresponde en primer lugar a los católicos, depositarios de la Verdad integral, pero sin desdeñar la colaboración de quienes, aun ignorando el fin último a que tiende su esfuerzo, hayan logrado despejar su cerebro de los dogmas nebulosos del liberalismo

[857] *Ibidem*. Citado por Lvovich, Daniel, *op. cit.*, Cap. IV.

[858] Palacio, Ernesto, "Nacionalismo y democracia", en: *La Nueva República*, 5 de mayo de 1928, p. 1.

> humanitario y conquisten verdades parciales por el recto uso de la inteligencia sometida al 'objeto'. Por eso aplaudimos ya en estas páginas una obra de Arturo Cancela; por eso estimamos los esfuerzos de Melián Lafinur, de Gálvez, de Díaz Leguizamón y aun –no obstante la magnitud de algunos errores suyos– del mismo Leopoldo Lugones, cuyas críticas a la democracia son de mucha utilidad, aparte su indiscutible mérito literario. La obra de Laferrère, orientada en dicho sentido, se agrega así a la tendencia que señalan los nombres citados, a *Problemas de la cultura* de Juan E. Carulla y al movimiento que encabezan los grupos concordantes de *La Nueva República* y *Criterio*."[859]

Hasta el ecléctico Lugones, cuyas críticas a la democracia eran "bienvenidas", formaba parte de la cofradía que comienza a conformarse como campo alternativo hacia finales de los años veinte. La cita nos introduce en quien precisamente es el intelectual, a nuestro juicio, más anticipatorio de la derecha antiliberal de la década: Leopoldo Lugones, quien iba a influir más directamente entre las Fuerzas Armadas, sobre todo en la línea Uriburista. Leopoldo Lugones, un personaje público del mundo de las letras, en principio solitariamente, no había cejado de marcar las debilidades del liberalismo y la democracia después de la Gran Guerra. El famoso "Discurso de Ayacucho", pronunciado en Lima en diciembre de 1924, recuperaba temas cuyo espíritu nadie desconocía, desde *Mi Beligerancia* hasta en sus disertaciones en el Teatro Coliseo de 1923 (organizadas por la Liga Patriótica Argentina y el Círculo Tradición Argentina). El discurso (criticado por varios intelectuales latinoamericanos, entre ellos, por Vasconcelos y por Mariátegui) provocó la suficiente inquietud local como para que su mismo autor solicitara su reproducción completa en las páginas de su tribuna preferida, el diario *La Nación*.

> "Ha sonado otra vez, para bien del mundo, la hora de la espada.
> Así como ésta hizo lo único enteramente logrado que tenemos hasta ahora, y es la independencia, hará el orden necesario, implantará la jerarquía indispensable que la democracia ha malogrado hasta hoy, fatalmente derivada, porque ésa es su consecuencia natural, hacia la demagogia o el socialismo.
> El sistema constitucional del siglo XIX está caduco. El ejército es la última aristocracia, vale decir, la última posibilidad de organización jerárquica que nos resta entre la disolución demagógica. Sólo la virtud militar

[859] Palacio, Ernesto, "Crítica Literaria", en: *Criterio*, Año I, Nro. 33, 18 de octubre de 1928, pp. 86-87, citado por: Lvovich, D., *op. cit.*, Cap. IV.

realiza en este momento histórico, la vida superior que es belleza, esperanza, fuerza."[860]

La "novedad", que se profundizaría en una serie de artículos en el mismo diario entre 1927 y 1930 (editados por el Círculo Militar con el nombre de *La Patria Fuerte*), es que Lugones, como siempre sin ambages, crea un sujeto político "por encima", a la vez que representativo, de la nación: el ejército. La "patria" para Lugones, como hemos visto, debe ser "fuerza", "potencia", "realidad", datos empíricos.[861] Esos "hechos" no estaban garantizados (ni siquiera interpretados) por el liberalismo ni por la democracia. Desde sus lentes, la Constitución de la nación en su preámbulo estatuye "el bien de la patria", de allí "que todo cuanto *realiza* el bien de la Patria, podrá no ser constitucional, pero no es contrario a la Constitución."[862] Para él toda la clase política, demócratas o conservadores, entran en la sobrepuja de ofertas que genera el sistema electoral "sus programas pueden sintetizarse en dos propósitos: más electoralismo y más comensalía parásita de la riqueza nacional. La identidad defínese mayormente en el aderezo de las consabidas trufas: odio al ejército, extranjerismo, *feminismo*; o sea otros tantos elementos de indisciplina y perturbación social."[863] La doble relación que para Lugones se establece entre una plebe inútil, amorfa y la demagogia política impide el restablecimiento del orden social, quebrantado y en inminente peligro. El problema es que el individualismo igualitarista y libertario ha basado su teoría social sobre la base de un "ciudadano" abstracto, ya que "la masa es siempre ignorante, anárquica y concupiscente, por la sencilla razón que el hombre no nace culto, equitativo ni virtuoso. La falacia del ente político, creado por la ideología liberal bajo el nombre de ciudadano, proviene de esa concisión nativa; pues conforme lo ha mostrado la experiencia el hombre no es capaz ni libre por el mero hecho de nacer."[864]

Lugones propone la sustitución de esta forma por la de "pueblo", que se basa en categorías corporativas: "La reorganización del Estado se efec-

[860] Lugones, Leopoldo, " Discurso de Ayacucho" (pronunciado en Lima, diciembre de 1924. Reproducido por expreso pedido del autor en *La Nación*, 13 de enero de 1925), en: *La Patria Fuerte*, Círculo Militar, Biblioteca del Oficial, Buenos Aires, 1930, p. 17.

[861] Lugones, Leopoldo, "El deber de potencia", en: *La Patria Fuerte*, pp. 69-71.

[862] Lugones, Leopoldo, "La hora del destino", en: *La Grande Argentina*, Huemul, Buenos Aires, 1962, pp. 208-214, [Primera edición: julio de 1930].

[863] Lugones, Leopoldo, "La hora del destino", en: *La Grande Argentina*, pp. 208-214. El énfasis es nuestro.

[864] Lugones, Leopoldo, "Disciplina y Libertad", en: *La Grande Argentina*, pp. 183-186.

tuaría mediante la representación de instituciones y asociaciones determinadas, desde la academia al gremio manual, dando así sentido preciso al concepto de 'pueblo', que hoy no tiene."[865] Sin embargo, esa reestructuración orgánica del Estado, necesita de un liderazgo "técnico" y "autónomo" y, a falta de un liderazgo unipersonal para un modelo fascista (seguramente el formato institucional más fiel a su ideario), el ejército es el reaseguro de la gobernabilidad y la "expresión" de la nación, "no sólo con su fuerza, sino con su disciplina ejemplar y su competencia científica, que les dan, como a la mejor, capacidad deliberativa entre las instituciones del Estado."[866] Muy dannuzianamente, legitima –incluso moralmente– el uso de la fuerza:

> "Hay un profundo sentido moral en las reacciones de la fuerza, que son a la Historia lo que las tormentas saludables a la atmósfera impura [...]. Reacción, sin duda, pero de austeridad valerosa y de salud viril sobre la ideología del siglo decimonónico, encarnada en *la Diosa Libertad, esa Venus de la plebe.*"[867]

Un mes antes del golpe de Estado, Lugones publicó *La Grande Argentina,* un "programa de gobierno destinado a quienes se hicieran cargo del poder" tras el derrocamiento del presidente constitucional.[868] Su plan prevé "unas vacaciones del parlamento", la supresión del sufragio universal y la representación corporativa:

> "Las antedichas vacaciones consistirán, pues, en suspender el funcionamiento del congreso y las legislaturas provinciales; abolir la municipalidad electiva de la Capital; substituir a los gobernadores y legislaturas de provincia por comisionados administrativos, remover los jueces cuya ineptitud técnica y moral declarasen, previo sumario, los altos tribuna-

[865] *Idem,* p. 185.

[866] Lugones, Leopoldo, "El deber de potencia", en: *La Patria Fuerte,* pp. 69-71.

[867] Lugones, Leopoldo, "La Hora de la Espada", en: *La Patria Fuerte,* pp. 39-40. El énfasis es nuestro.

[868] El programa de Lugones es muy desagregado y hasta casuístico. Hay en él muchas más propuestas de política inmediata que en las genéricas proposiciones de sus adláteres nacionalistas. Por ejemplo, impulsa un proteccionismo aduanero, base de la industrialización, la baja de los costos laborales, frente al modelo agroexportador dominante propone la regulación de la producción. Aboga por una organización técnica de la administración estatal conformada por comisiones (de granos: cereales, lino y oleaginosas, forestal y de textiles, de carnes de consumo y cueros, etc.). Lugones, L., "La política económica", en: *La Grande Argentina*, pp. 156-157. En el paisaje nacionalista, tanto su proteccionismo cuanto su ideal (los EEUU a los que siempre pone de ejemplo) se constituyen en la excepción. Excede los límites de esta tesis, pero muchas de las políticas que señala (algunas muy anticipatorias, como la de la integración regional) van a desplegarse en la década siguiente.

> les de apelación [...], reducir los empleos a lo estrictamente necesario, [...] expulsar a los extranjeros perniciosos aunque tengan carta de ciudadanía [...]. El Poder Ejecutivo y la administración general corresponderían al Ejército [...]. Creo inútil recordar que debido a su preparación científica y administrativa, su espíritu de sacrificio, su vida ordenada, su punto de honor y disciplina, la oficialidad moderna forma de suyo el mejor cuerpo gubernativo." [869]

El 6 de septiembre de 1930 el reloj marcó la "hora de la espada" y el parlamento se tomaba vacaciones forzadas, no tan largas como las que Lugones hubiera deseado. Si la "República verdadera" no había podido vencer las debilidades de una democracia cada vez más horadada en sus supuestos y fundamentos, tampoco prosperarían las alternativas más cerradamente corporativas. La "contrarrevolución" se ancló en una idea de nación, de "patria", holística, pero a la vez restauradora de unos valores mitológicos "genuinamente" argentinos: la jerarquía, la autoridad, la fuerza, la potencia, discursos solipsistas que se reeditarán y profundizarán a partir de entonces.

Nación y socialismo. Nación o socialismo

Una revolución puso fin al Estado oligárquico en México (y una reforma lo convirtió en nacional), mientras que en Argentina un proceso reformista y gradual termina obturado por un proceso que se autodenomina "revolución" (y aunque no fragüe, no deja de tener una vocación de cambio político profundo respecto de las tradiciones políticas del país). En el Perú de los años veinte, en el contexto de la dictadura de Leguía, las formas de quebrar el orden, desde el genérico campo de las izquierdas políticas, inaugura uno de los debates de mayor arraigo en la cultura política latinoamericana. La polémica entre Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui, plantea medularmente los ejes de una discusión que mucho habría de pesar en los proyectos de transformación social de la región.

Haya y Mariátegui compartieron en un principio ideales comunes, un mismo diagnóstico de la realidad peruana. En sus escritos anteriores al año 1928, ambos se reivindican en la misma arena polémica de intercambio, compartiendo el común espacio denuncialista y crítico de comienzos de los años veinte: las Universidades Populares González Prada, su

[869] Lugones, Leopoldo, "La hora del destino", en: *La Grande Argentina*, pp. 208-214.

órgano de difusión, la revista *Claridad*, y las páginas de *Amauta*. Mariátegui formó parte del "aprismo" original y Haya no dejaba de ver en Mariátegui su interlocutor más importante en la común tarea de "peruanizar al Perú". Asimismo, ambos reconocen en su formación un análisis tributario del pensamiento marxista. La ruptura entre ambos se opera a partir de la transformación del APRA en un partido político en 1928.

La idea de partido se va desarrollando en la concepción de Haya de la Torre paralelamente al tratamiento analítico del eje de su reflexión: el imperialismo. Ya se ha expuesto la postura aprista de oposición al argumento leninista del imperialismo "como etapa superior del capitalismo" para el caso de Latinoamérica, oposición que mantiene, sin embargo, el mismo eje al enunciar que es "la primera etapa" en las sociedades que mantienen una estructura feudal. Partiendo del diagnóstico de la asociación entre la oligarquía y el imperialismo,[870] propone un frente de clases productoras, de trabajadores manuales e intelectuales de América Latina, unión de los obreros, campesinos, indígenas, etc., con estudiantes, intelectuales de vanguardia, maestros de escuela. Aun cuando el concepto de acción política y de partido estén claramente expresados por Haya, la idea que subyace fuertemente es la de un movimiento de un lábil y abarcador perímetro inclusivo, lo que se desprende de la amplitud de sus propósitos y la escasez de precisiones con respecto a la metodología concreta a seguir.

El segundo momento, que marca modificaciones en la acción política de la acción estratégica aprista, es el denominado "Plan de México" (21 de enero de 1928), en el que Haya de la Torre propone la creación del Partido Nacionalista Libertador Peruano. Es difícil establecer con precisión los exactos móviles que llevaron a Haya desde México a articular este Plan, que preveía una insurrección armada en Talara, al mando del Capitán Iparraguirre, y la creación del PNL, que presentaría la candidatura del propio Haya en las elecciones de 1929. Lo secreto del Plan, el aborto de la supuesta insurrección de Talara y la frustrada llegada de Haya al Perú (fue detenido en Panamá y deportado a Europa) obstaculizan el conocimiento de los alcances originales del Plan.[871] El objetivo era organizar una expedición desde México para iniciar una insurrección que

[870] Haya de la Torre, V. R., "Sobre el papel de las clases medias en la lucha por la Independencia económica de América Latina", en: *Amauta*, Lima, Año II, Nro. 9, mayo de 1927, pp. 6-7.

[871] La versión aprista de los hechos puede consultarse en PARTIDO APRISTA PERUANO, *El Proceso a Haya de la Torre*, Guayaquil, s/ed., 1933.

destituyera a Leguía. Para lograrlo, invocaba a una alianza con sectores civiles apristas y antileguiístas, sumados a un conjunto de militares descontentos por la política exterior del Oncenio. El otro aspecto a destacar del Plan de México, a los fines de este análisis, es la voluntad de crear un partido político para llevar adelante los postulados del aprismo en el Perú:

> "Bajo el lema de 'tierra y libertad', este partido proclamó la lucha contra la oligarquía y el imperialismo prometiendo una 'revolución liberadora' que tras la toma del poder nacionalizaría las industrias y los latifundios improductivos, convertiría las comunidades en una de las bases de la agricultura nacional, y establecería una auténtica 'democracia funcional'. Todo ello se haría de conformidad con los auténticos intereses nacionales."

Emular a Zapata y la insurgencia campesina proponiendo un partido moderno, una "revolución" para instalar un "democracia funcional" pero desde la izquierda marxista (en la que se inscribía explícitamente Haya de la Torre), era provocativo. La propuesta generó discusiones en el interior de la vanguardia peruana. Con fecha 16 de abril de 1928, José Carlos Mariátegui escribió una carta a Haya, expresando su desacuerdo:

> "he leído el manifiesto [...] y su lectura me ha contristado profundamente: 1° porque como pieza política pertenece a la más detestable literatura eleccionaria del viejo régimen y 2° porque acusa la tendencia a cimentar un movimiento [...] en el *bluff* y la mentira [...] y no hay ahí una sola vez la palabra socialismo."[872]

Pese a que la ruptura entre Haya y Mariátegui se desencadena a partir de la creación del Partido, las diferencias pueden hallarse en sus itinerarios ideológicos precedentes. Se ha señalado en muchas ocasiones la originalidad de la interpretación mariateguiana del marxismo. Plantearemos la reflexión de Mariátegui en dos planos: el plano "epistemológico" o teórico y el plano ideológico-político. Mariátegui considera al marxismo como una ruptura filosófica e ideológica frente a la cosmovisión burguesa (= viejo orden). Supera al positivismo (y su epígono: la idea del progreso lineal) por el carácter dialéctico, histórico y "circunstancial" de este sistema de pensamiento:

[872] Carta de J. C. Mariátegui a la célula de México, 16 de abril de 1928. Citado por H. Luna Vega, *Mariátegui, Haya de la Torre: la verdad histórica*, Horizonte, Lima, 1983, p. 73.

> "El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. *Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia.*"[873]

Mariátegui analiza el marxismo en polémica con las versiones socialdemócratas y con las stalinistas. El concepto de "mito" soreliano es recuperado por Mariátegui como una base filosófica que le restituye carácter revolucionario al marxismo frente al aburguesamiento de los intelectuales de "izquierda", ésos que comparten con la burguesía el vivir "dulce y parlamentariamente" (y recordemos la asociación burguesía-decadencia-debilidad). Otro núcleo –que ya hemos transitado como parte de la "estructura de sentimientos" de la época– se vuelve vigoroso: la crítica a los absolutos, la idea de progreso y –sobre todo– la gravedad del principio relativista, que abre una brecha hacia el irracionalismo (considerando la "Razón" en sus cánones iluministas) y habilita al misticismo espiritualista.[874]

Mariátegui elige el comentario de la obra de Henri de Mann *(Más allá del Marxismo)* para criticar las ideas neorevisionistas, sobre todo la liquidación del marxismo que el autor belga propone.[875] Señala, en primer término, que el materialismo histórico no es una Filosofía de la Historia sino una construcción dialéctica, de allí que la "bancarrota del positivismo y del cientificismo, como filosofía, no compromete absolutamente la posición del marxismo". Por otra parte, para Mariátegui, el marxismo "no ha cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-hegeliana o post-racionalista". "Vitalismo, activismo,

[873] "Mensaje al Congreso Obrero", en: *Amauta*, Lima, Año II, Nro. 5, enero de 1927, pp. 35-36.

[874] "La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico, a la vez que se anticipa a las conclusiones del relativismo contemporáneo." Mariátegui, José Carlos, "El hombre y el mito" (1925), en: *El alma matinal...*, p. 23.

[875] Mariátegui, José Carlos, "Henri de Man y la *crisis del marxismo*", en: *Defensa del Marxismo. Polémica revolucionaria*, Biblioteca Amauta, Lima, Octava edición, 1978, p. 21. Entre julio de 1928 y junio de 1929, en las revistas *Mundial* y *Variedades*, Mariátegui escribió un conjunto de artículos que más tarde ordenó en los números 17 a 24 de *Amauta* con el título de *Defensa del Marxismo*.

pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la Revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista."[876]

Esto trae como consecuencia la asociación entre "pensamiento y praxis": "Marx inició este tipo de hombre de acción y de pensamiento. Pero en los líderes de la Revolución Rusa aparece con rasgos más definidos, el ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bukharin, Lunacharsky, filosofan en la teoría y en la praxis."[877]

Así definido el marxismo como continente epistemológico y se explica la segunda cuestión, que es a la vez ideológico-política y práctica: la asociación intelectuales-revolución. Para Mariátegui, la revolución es sentimiento, pasión, riesgo, compromiso con la acción: "Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. [...] El comunismo es esencialmente religioso."[878] Pero esa Revolución, para que sea tal, debe ser socialista. Y aquí el punto de fuga sin retorno que lo separó de la propuesta aprista.

Víctor Raúl Haya de la Torre parte de otras premisas. Su interpretación del marxismo es más etapista y como señaló José Aricó[879] leninista. Tres son los núcleos más significativos que separan las soluciones propuestas por Haya y Mariátegui: la caracterización de la sociedad peruana con relación al problema imperialista, los actores sociales protagonistas de su transformación y los horizontes de la misma.

Tanto para Haya cuanto para Mariátegui, en la sociedad peruana conviven feudalidad y capitalismo. Pero si para el primero el imperialismo tenía un aspecto "constructivo", ya que completaba el desarrollo capitalista del país por su capacidad para superar las relaciones de producción serviles y feudales, para el segundo no hay tal aspecto positivo, ya que el imperialismo articula capitalismo y feudalidad en una relación complementaria y por ello funcional. El dualismo de las sociedades latinoamericanas, para Haya es, además de histórico, coyuntural y superable a tra-

[876] *Ibidem.*

[877] *Idem*, p. 39. Sobre las formas en que Mariátegui recortó su lectura del marxismo respecto de la Tercera Internacional, cfr. Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, DESCO, Lima, 1980. También: Germaná, César, *El "socialismo indoamericano" de José Carlos Mariátegui. Proyecto de reconstrucción del sentido histórico de la sociedad peruana*, Empresa Editora Amauta, Serie Centenario, Lima, 1995.

[878] Mariátegui, José Carlos, "Proceso de la literatura", en: *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, Era, México, 1979, pp. 230-234. [Primera Edición: Minerva, Lima, 1928].

[879] Aricó, José, "El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de otro modo una vieja cuestión", en: AAVV, *Socialismo, autoritarismo y democracia*, IEP-CLACSO, Lima, 1989, pp. 103-131.

vés de la "mediación" entre el capital extranjero y un Estado regulador. Mariátegui, sin desconocer la historicidad de esa relación, considera que esa contradicción es sólo superable por fuera del sistema. Este nudo conceptual se convierte en punto de fuga. De allí en más, diferirán en ambas posturas los actores y los objetivos últimos del cambio social.

La estrategia frentista que la proposición del aprismo para la superación del orden oligárquico y la dominación imperialista. El proceso de definición de ese frente pasó por dos etapas: la identificación de los sujetos sociales amenazados y subyugados por la acción imperialista y el establecimiento –en esa alianza heterogénea y pluriclasista– del liderazgo de ese frente. Estas delimitaciones se van precisando históricamente. En *¿Qué es el APRA?* se define como "un frente unido internacional de trabajadores manuales e intelectuales". Un paréntesis agrega: "obreros, estudiantes, campesinos, intelectuales, etc."[880] En otras ocasiones, reúne los actores bajo la categoría de "clases productoras".[881] La inclusión de la clase media se justifica una y otra vez con particular énfasis, para destacar la centralidad de su empuje y la potencialidad disruptora del orden existente, ya que se ve directamente amenazada por la acción imperialista:

> "la clase que primero sufre con el empuje del imperialismo [...] no es la incipiente clase obrera, ni la clase campesina pobre e indigente. El obrero de pequeña industria y el artesano independiente, al ser captados por una nueva forma de producción con grandes capitales, recibe un salario seguro y más alto [...] disfrutan casi siempre de un bienestar temporal."[882]

En el contexto dependiente, fundamentalmente agrario y desindustrializado de las sociedades latinoamericanas, la debilidad y el raquitismo del proletariado urbano y la escasa conciencia del campesinado, que por razones de aislamiento, educación y tradición, no puede iniciar acciones contra los sectores oligárquicos, las clases medias, para Haya, son el agente transformador por excelencia. Esta capacidad beligerante que le adjudica a las clases medias debe ser, pues, aprovechada para la integración del frente nacional. A estas razones de corte económico se añade el valor del concurso de los intelectuales: "El intelectual proviene en mayor

[880] "¿Qué es el APRA?" Aparecido originalmente en la revista *The Labour Monthly. A magazine of International Labour*, Vol. 8, Diciembre de 1926, Nro. 12, p. 756. Reproducido en Víctor Raúl Haya de la Torre, *El antiimperialismo y el APRA*, Ercilla, Santiago de Chile, 1936, pp. 33-41.
[881] *Idem*, p. 37.
[882] *Idem*, p. 63.

número de las clases medias [...]. El ingeniero, maestro de escuela, el médico, el empleado, el profesionista en general, son elementos de clase media indispensable para la organización del Estado Antiimperialista."[883] De la justificación de la inclusión de las clases medias al frente político-social, Haya de la Torre pasará, hacia los años treinta, a defender su lugar de privilegio y su carácter rector. Cuanto más suaviza sus postulados respecto del ataque contra el capital imperialista, más acentuará la necesidad de imponer un concepto de Estado técnico, científico, basado en pautas de racionalidad y planificación.

Mariátegui discute el radicalismo de las clases medias para quebrar el orden. Piensa que las burguesías ("clases medias") en los países dependientes, más que perjudicadas, están "asociadas" al capital extranjero y sus intereses son complementarios:[884]

> "Ni la burguesía ni la pequeña burguesía en el poder pueden hacer una política anti-imperialista. Tenemos la experiencia de México, donde la pequeña burguesía ha acabado por pactar con el imperialismo yanqui. El asalto al poder por el anti-imperialismo [...] No representaría nunca la conquista del poder por las masas proletarias, por el socialismo."[885]

En el fondo, las dos interpretaciones se sustentan en concepciones teóricas, ideológicas y, consecuentemente, metodológicas, distintas. Para Haya hay dos economías: una dependiente y otra central, que tienen lógicas diferenciadas según su "espacio-tiempo". Para Mariátegui el capitalismo articula centro y periferia en una unidad complementaria para su reproducción. En este sentido, Mariátegui piensa que el socialismo es el que debe completar "las tareas nacionales". "Pero el nacionalismo, para ser consecuente y poder llegar hasta el final, debía estar hegemonizado por aquella clase que implicara una verdadera negación del imperialismo. En la medida en que enfrentar al imperialismo era también romper con el capitalismo, sólo el proletariado, a pesar de su debilidad numérica, estaba en condiciones de poder realizar las tareas."[886] Lo anterior no suponía la creación de un espacio exclusivamente clasista, sino también una estrategia frentista (formada por obreros, campesinos y algunos ele-

[883] *Idem*, pp. 152-153.
[884] Mariátegui, José Carlos, "Punto de vista anti-imperialista". Tesis presentada a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, Buenos Aires, junio de 1929, en: *Ideología y Política*, Amauta, Lima, 1978, p. 93.
[885] *Idem*, p. 90.
[886] Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto, "La polémica Haya-Mariátegui", en: *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, Rikchay, Lima, 1987, pp. 179-180.

mentos de las clases medias), pero liderada por los sectores obreros. Congruentemente, crea el Partido Socialista Peruano, y trabaja activamente en la conformación de Comité Pro 1ro. de Mayo y posteriormente en la conformación de la CGTP [Confederación General de Trabajadores del Perú]. La organización obrera ocupó la mayor parte de su acción hacia finales de su vida. La creación de *Labor,* muestra otra convocatoria respecto de *Amauta,* intereses que no se excluyen, se complementan:

> "*Labor* representa los intereses y las aspiraciones de toda la clase productora: obreros de la industria y los transportes, trabajadores agrícolas, mineros, comunidades indígenas, maestros, empleados, etc. No es un órgano de categoría o grupo, sino un órgano de clase. Los intelectuales y estudiantes, adheridos sin prejuicios ni reservas al proletariado, tienen aquí su tribuna."[887]

El Partido Socialista del Perú se autoproclama marxista-leninista, pero no adopta la "nomenclatura" comunista. Si bien Mariátegui admite la necesidad del internacionalismo proletario, discute la posición más sectaria del comunismo, por su divergente concepción de las alianzas políticas y "por una visión bastante heterodoxa de su proceso de constitución, en la medida en que su núcleo dirigente, antes que origen, debía ser el resultado de la acción de los grupos de base en los distintos centros del país". Esto explica que hasta el fin de sus días Mariátegui haya insistido, frente a la opinión de sus colaboradores y la presión terrible de la Comitern, en el carácter socialista, popular y autónomo de la nueva organización."[888]

El otro parteaguas definitorio será el modelo de transformación, el carácter de la revolución. Para Mariátegui, la revolución debe ser socialista y su liderazgo, proletario. En un editorial de Amauta se expone la idea con claridad:

> "La revolución latinoamericana [...] será simple y puramente la revolución socialista. A esta palabra agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: 'antiimperialista', 'agrarista', 'nacionalista-revoluciona-

[887] "Labor continúa", *Labor,* Nro. 9, Lima, agosto de 1929, en: *Ideología y Política,* p. 255. En esa misma dirección: "El debate programático, entre nosotros, no tiene, además, por qué perderse en divagaciones teoréticas. La organización sindical no necesita de etiquetas sino de espíritu. [...] Extraviarse en estériles debates principistas [...], no serviría sino para desorganizar a los obreros cuando de lo que se trata, justamente, es de organizarlos". Mariátegui, José Carlos, "Mensaje al Congreso Obrero...", p. 37.

[888] Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano,* Cuadernos de Pasado y Presente, Nro. 60, México, segunda edición aumentada y corregida, 1980, p. LIV.

ria'. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos. Capitalismo y socialismo. Este es el problema de nuestra época."[889]

¿Cómo quebrar el orden en sociedades en las que conviven feudalidad y capitalismo? ¿De qué índole deberán ser las transformaciones, en qué tiempos y cuáles las clases sociales llamadas a realizar esa acción transformadora? ¿Reforma o Revolución? ¿Revolución "nacional" o "socialista"? El dualismo de las sociedades latinoamericanas, su funcionalidad, la debilidad de las clases subalternas, los meandros de una modernización sin modernidad, la dependencia económica, las articulaciones entre lo interno y lo externo, el rol político de los intelectuales, los campesinos, los obreros, las relaciones entre socialismo y nacionalismo, son problemas que aparecen en el repertorio político e ideológico de intelectuales y ensayistas de los años veinte y serán retomados por intelectuales y cientificistas sociales, sobre todo, en la década del sesenta.

No una parte, el todo: el partido es la nación

> *"Ante la Nación y ante el Partido, he de ratificar fervorosamente nuestra gran palabra de orden: Sólo el APRA salvará al Perú. Que ella sea testimonio de nuestra convicción indeclinable [...] por la causa sagrada de la salvación nacional."*
>
> Víctor Raúl Haya de la Torre

El 22 de agosto de 1930 un golpe de Estado desalojó del poder a Augusto B. Leguía, tras once años de ejercicio ininterrumpido del poder. Todas las líneas de impugnación al Estado Oligárquico que se esbozaron en la década del veinte convergieron ante la caída de Leguía: (descentralismo,[890] indigenismo, socialismo, aprismo).

La crisis política sorprendió a los tradicionales sectores civilistas en una situación de dispersión, sin programa ideológico de recambio ni un partido que aglutinara sus intereses. Once años de dominación leguiísta

[889] Mariátegui, José Carlos, "Aniversario y Balance", en: *Amauta*, Lima, Año II, Nro. 17, septiembre de 1928, p. 2.

[890] Arequipa ocupó un lugar significativo en el tablero político peruano. Fue la Guarnición de Arequipa, dirigida por Sánchez Cerro, la que se sublevó contra Leguía, destituyéndolo. Por otro lado, fue un factor decisivo en las causales de la renuncia de Sánchez Cerro, cuando se constituyó la Junta de Gobierno del Sur (febrero de 1931) que desconoció la autoridad del presidente, al que le criticaron la política represiva contra los estudiantes de San Marcos, los obreros del Mal Paso, así como su política económica y -sobre todo- las intenciones de proseguir en el Gobierno. Este movimiento militar, presidido por el que

habían desestructurado al civilismo tradicional que –ante la crisis– buscó apoyo y sostén en las Fuerzas Armadas, no sin antes tentar salidas restauradoras propias que no alcanzaron a plasmar. Dos factores ayudan a explicarlo: por un lado, el escenario social se había modificado profundamente a lo largo de la década de 1920. Nuevos actores sociales cuestionaron diferentes aspectos del orden (el centralismo, la exclusión, la política de favores hacia el capital extranjero, la distribución del ingreso, el racismo, entre otros). Las demandas de ampliación, participación y representación se hallaban en la base de sectores heterogéneos. Esa mayor complejidad social y política no fue advertida por el civilismo, sin respuestas más originales que retornar nostálgicamente a fórmulas elitistas y excluyentes.

En este clima de efervescencia se produjo la dimisión de Sánchez Cerro en marzo de 1931: entre el mes de agosto de 1930 y marzo de 1931 se sucedieron siete sublevaciones de los partidarios de Leguía, de los hacendados del Sur y de inspiración aprista.[891] En esa situación de precariedad, Sánchez Cerro anunció su intención de hacerse reelegir presidente, lo que provocó la radicalización de la oposición.[892] El estado de

después fuera presidente provisional del Perú David Samánez Ocampo- devino movimiento civil hegemonizado por el Partido Descentralista, cuyas demandas inmediatas fueron: derrocar a Sánchez Cerro, convocar a elecciones libres, con voto secreto, obligatorio y representación de las minorías, establecer un régimen de descentralización administrativa, la revisión de la deuda externa, entre las más importantes. El descentralismo aunó voluntades políticas diversas. Por ejemplo, parte del movimiento indigenista, adhirió al movimiento. Luis Valcárcel, por ejemplo, además de formar parte de la Comisión que elaboró el proyecto de Reforma de la Ley Electoral, fue asesor del gobierno provisional de Samánez Ocampo: "Esto era a tal punto conocido que, en una reunión social Víctor Andrés Belaúnde me tildó de 'eminencia gris' del régimen." [Valcárcel, Luis, *Memorias*, IEP, Lima, 1981, p. 272]. Si bien el Partido Descentralista no sobrevivió la coyuntura de los treinta, fue un elemento importante en el momento de explicar el conjunto de conflictos que concurren en la crisis política de los treinta. Como afirman Deustua y Rénique: "el descentralismo no es una idea, un deseo, una reivindicación. Es más bien, una realidad tangible que adquiere dimensiones cruciales en algunas etapas de nuestra historia. Descentralismo, regionalismo o federalismo [...] no son fenómenos que más marcadamente se manifiestan en sociedades y economías con fuertes rasgos precapitalistas desde el mercado interior y la nación [...] no han adquirido realidad plena o densidad histórica. Son, también, [...] propuestas de ordenamiento futuro, es decir, intentos de organizar la economía y la sociedad más equitativamente [...]. En este sentido descentralismo real se conjuga con la democratización de la sociedad y la política." Deustua, J. y Rénique, J., *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú*, Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1984, p. XIII.

[891] Basadre, Jorge, *Historia de la República del Perú*, Ediciones Universitarias, Lima, Tomo XIV, Cap. CLXXXV, p. 63.

[892] El gobierno quedó a cargo del Arzobispo de Lima y, luego, del Presidente de la Suprema Corte de Justicia. Posteriormente, se instaló una Junta de Gobierno presidida por David

incertidumbre política y las demandas de institucionalización, sumadas a la actuación protagónica del "Grupo de Arequipa", impuso el llamado a elecciones generales para restablecer las instituciones sobre las bases de un nuevo estatuto electoral que saneaba los mecanismos electorales de las viejas prácticas fraudulentas, al tiempo que extendía la ciudadanía a partir de la reforma de la Ley Electoral. Este momento constituyó una refundación de las pautas electorales y de los mecanismos de participación y acceso al poder. La relación sociedad-partidos-Estado adquirió un nuevo contenido.

El electorado peruano se polarizó rápidamente entre las adhesiones al Partido Aprista Peruano [PAP] y a la Unión Revolucionaria [UR]. Oficialmente se presentaron a los comicios cuatro candidatos: Luis M. Sánchez Cerro, Víctor Raúl Haya de la Torre, José M. de la Jara y Ureta y Antonio Osores, representando a los partidos Unión Revolucionaria, Partido Aprista Peruano, Acción Republicana y Partido Constitucional Renovador del Perú, respectivamente. El Partido Comunista Peruano se abstuvo de participar.[893]

Sánchez Cerro arribó al país proveniente de Europa en junio de 1931. Si bien en un comienzo desestimó la validez del proceso eleccionario, auspició la creación de la Unión Revolucionaria. La UR se estructuró como un partido, aun cuando la fuerte figura del "héroe de Arequipa" operó de manera personalista y con un sesgo claramente caudillista. La UR editó un periódico, *Acción*, y fue apoyada por el matutino limeño *El Comercio*, vocero por excelencia de los círculos de notables. Sus posturas pueden sintetizarse en este editorial de *Acción*:

Samánez Ocampo, persona de un alto consenso entre las FF. AA. y los políticos del interior. Prueba de la inestabilidad y de las dificultosas recomposiciones del orden político es la sucesión de cinco presidentes en menos de seis meses (Leguía, Ponce, Sánchez Cerro, Elías, Samánez Ocampo), sin contar las pocas horas del Arzobispo de Lima. Además, en el sur del país gobernó una Junta de Gobierno que desconoció la autoridad de Lima hasta la renuncia de Sánchez Cerro.

[893] Cabe la distinción entre los "partidos" de "ideas" (PAP) y los que fueron producto de alianzas electorales nacidas a ley de la convocatoria a elecciones (UR, AR y PCRP). El Partido Comunista Peruano (PCP), bajo la dirección de Eudocio Ravines desde la muerte de José Carlos Mariátegui, radicalizó su línea política, cayendo en un sectarismo de izquierda que obedecía a los diagnósticos dictados por la III Internacional. Esta estrategia suponía la acción contra los partidos "reformistas", profundizando una acción netamente "clasista", centrada en el movimiento obrero. La dirigencia del partido lo llevó a su automarginación del proceso electoral, fruto del diagnóstico de que en Perú estaban dadas las condiciones para la acción revolucionaria, proyectando un levantamiento de masas que instaurara "una República aymara y quechua". Los documentos del período respecto de las políticas del Partido Comunista Peruano pueden verse en Martínez de la Torre, *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú*, Empresa Editorial Peruana, Lima, 1947-1949, Volumen IV, pp. 13 y ss.

> "Llamamos a las multitudes a agruparse en torno a la figura del héroe de Arequipa, tanto porque ella representa el símbolo de la reacción contra el funesto régimen leguiísta [...] cuanto porque se enfrentaba a la fuerza disolvente del orden social que amenaza apoderarse del poder para conservar sus ambiciones y apetitos a costa de la tranquilidad y los intereses del Perú."[894]

La figura de Sánchez Cerro concitó adhesiones populares por varias razones: su intervención en el derrocamiento de la dictadura leguiísta, su carácter de "hombre de las provincias", que representaba los intereses del interior sobre el centralismo limeño, las medidas de corte asistencialista que auspició en los pocos meses que duró su gobierno. Otro elemento importante fue su extracción popular y su origen étnico mestizo. Esto constituye un dato de la mayor relevancia para comprender algunas características de la sociedad peruana. La República Aristocrática y el Oncenio eran la representación de lo blanco, lo urbano y lo cosmopolita. Sánchez Cerro encarnaba el principio de alteridad étnica, con respecto al orden tradicional.

Haya de la Torre encabezó la fórmula presidencial del Partido Aprista Peruano todas las veces que éste pudo presentarse libremente a elecciones nacionales (1931, 1962, 1963) hasta su muerte en 1979. La elección del candidato fue siempre orgánica y respetuosa de los mecanismos internos normativos del funcionamiento partidario. Empero, estos criterios se vieron matizados por un fuerte personalismo y elementos de continuidad respecto de la cultura política que el mismo aprismo criticaba.[895]

El aprismo inauguró en Perú nuevos patrones de sociabilidad a partir de un sinnúmero de apelaciones destinadas, precisamente, a potenciar el valor y la fuerza de esa inclusividad –en términos personales y socia-

[894] *Acción*, Año III, Nro. 9, 22 de agosto de 1933. Citado por: Castillo Ochoa, M., "El populismo conservador. Sánchez Cerro y la Unión Revolucionaria", en: Adrianzen, A. (ed.), *Pensamiento político peruano*, DESCO, Lima, 1990, p. 63.

[895] El partido estableció una conducción emanada del consenso interno, expresado por la vía del voto de sus afiliados. Asimismo, la línea programática del partido se construyó formalmente por mecanismos similares (Convenciones departamentales, Convenciones nacionales). Esto respondía a ese sentido de organicidad, racionalidad y despersonalización del poder. Ahora bien, en la práctica política concreta, estos mecanismos reguladores se vieron interceptados por un conjunto de criterios extra-objetivos. Hemos tratado en profundidad el proceso formativo del Partido Aprista Peruano en: "El APRA y el sistema político peruano en los años treinta: elecciones, insurrecciones y catacumbas", en: Ansaldi, Waldo (editor), *Tierra en llamas. América Latina en los años 1930*, Editorial Al Margen, La Plata, 2002, pp. 105-145.

les– que se proyectan teleológicamente hacia la "salvación" el Perú. Toda una producción simbólica, que incluye criterios de racionalidad con otros más subjetivos y sensibles, enfatiza el carácter rector de Haya con una prodigalidad y una insistencia que, en oportunidades, raya en la veneración desmesurada. Haya de la Torre es el lugar legitimante y legitimador por excelencia. La cercanía-lejanía respecto de él deviene jerarquías y situaciones de poder en el interior del partido.

En muy poco tiempo, el PAP se convirtió en el partido político mayoritario de la escena peruana. La liberación de los jóvenes apristas de la cárcel de San Lorenzo y la llegada de los exiliados luego de la caída de Leguía se constituyó en la mínima expresión a partir de la cual se organizó el PAP. Mínima, en tanto número de personas y respecto de las áreas de influencia, ya que estos núcleos se reducían a las áreas urbanas (Lima, El Callao, Trujillo), a las zonas rurales de los departamentos de la Costa Norte y a la ciudad petrolera de Talara.[896]

El PAP se propuso una forma de organización en estrecha relación con su objetivo principal: constituirse en un partido de masas y llegar al poder. La afiliación, la propaganda, la "agitación", en síntesis, la política devino "pública". En algunos rasgos, la organización del partido no era absolutamente novedosa, antes bien reconocía marcadas influencias de la estructura interna de los partidos comunistas. A partir de la caída de Leguía, en 1930, Luis Eduardo Henríquez fundó oficialmente el PAP en Lima. Tres eran las líneas de trabajo de un militante aprista: política, sindical y cultural. Cada célula se dividía en secciones. Esta organización celular fue vital para la permanencia de la actividad aprista durante los períodos de proscripción y persecución.[897] Los contactos de la dirigencia aprista (sobre todo de Antenor Orrego y Manuel Cox) con las organizacio-

[896] Los militantes apristas desplegaron una intensa actividad de divulgación y organización. Si bien la cristalización de la estructura definitiva del PAP es un largo proceso, es posible encontrar embrionariamente todas las formas organizativas en el período que va desde fines de 1930 hasta las elecciones de octubre de 1931. Luis Henríquez y Manuel Cox asumieron la organización del PAP antes de la llegada de Haya de la Torre al Perú. Se editaron los diarios *La Tribuna* y *El Norte*, voceros de las ideas apristas e importantes canales de divulgación. Se convocaron rápidamente a los Congresos Departamentales para elaborar la plataforma partidaria. Este es un hecho inédito en el Perú de los treinta. El Congreso departamental de Trujillo elaboró 87 puntos que fueron la base del Programa Mínimo del partido.

[897] La acción de propaganda y organización no se realizó *ex nihilo*: los contactos con las organizaciones sindicales de los Departamentos de La Libertad, Cajamarca, Lambayeque y Lima y la articulación del PAP con los "Comités de Lucha" de la Federación de Estudiantes, fueron vitales en el momento del recuento de sufragios. Haya desembarcó en Talara, no lo hizo por El Callao, y eso tenía una carga simbólica decisiva, ya que era un lugar de concentración obrera relevante.

nes sindicales y la divulgación de las ideas rectoras del APRA, a través del diario *El Norte*, expresaban los reclamos del proletariado minero y agrícola.

El jefe del aprismo inició una campaña vertiginosa e inédita: recorrió personalmente pequeños pueblos y ciudades. Disciplina y cohesión ideológica, pilares de la acción aprista, fueron acompañados de otras formas de conducta y divulgación. La "ética aprista" (en lenguaje del partido) estaba centrada en la obediencia, el sacrificio y la virtud. Prescripciones sobre moral, higiene, elecciones culturales, actividades deportivas, pautaban severamente el perfil de sus militantes.[898] Desde sus orígenes, el aprismo evoca y se apropia de símbolos y prácticas netamente populares para elaborar una mística que enfatiza los sentimientos de pertenencia al partido. En muchos trabajos sobre el APRA se señala la fuerza de la fe como motor del movimiento. Interpelaciones en términos místico-religiosos son frecuentes en los escritos apristas (Cox, Seoane, Sánchez, Cossío del Pomar). Este estilo de relación tiende a fortalecer los mecanismos de solidaridad en el partido. De allí el carácter de "secta" que se le han adjudicado sus detractores. La utilización de palabras tales como "fe", "disciplina", "sacrificio", "salvación", "heroísmo", "mártires", contribuyen a crear una imagen épica y religiosa del APRA.

Herramientas tales como la gráfica y –sobre todo– las canciones, enriquecen las formas de divulgación y propaganda. El partido tuvo sus propios lemas, consignas, iconos y canciones. El más conocido de los lemas apristas es "Sólo el APRA salvará al Perú", abreviado *SEASAP*, utilizado como saludo con el brazo izquierdo en alto. Los pañuelos blancos y el grito A...PRA! identifican a los simpatizantes del partido en mitines y manifestaciones. El APRA tiene una bandera: en ella está representada la silueta de "Indoamérica", del Río Grande hasta Tierra del Fuego, en dorado sobre fondo rojo. Otra bandera es la del Tawantinsuyo, con los colores del arco iris (o el de las banderas de todos los países latinoamericanos). Otros símbolos, generalmente utilizados como premio, son el del Cóndor de Chauvín y la estrella roja de cinco puntas.

El cancionero aprista fue un elemento importante en el acercamiento del partido hacia los sectores populares. La "Marsellesa aprista" (con letra de Arturo Sabroso) fue la canción que intentó imponerse sobre "la Inter-

[898] Sobre las formas de organización interna vease: Miró Quesada Laos, S., *Autopsia de los partidos políticos*, Ed. Páginas Peruanas, Lima, 1961. También pueden encontrarse las prescripciones y manuales de las células apristas en: Kantor, H., *El movimiento aprista peruano*, Pleamar, Buenos Aires, 1964, Apéndice documental. Sobre todo, el manual de las FAL (Federación Aprista Juvenil), pp. 225 y ss.

nacional" entre los sectores obreros. El partido adaptaba aquellas melodías de autores anónimos, generalmente creaciones colectivas de un gran valor afectivo y decisivo arraigo popular.[899] Al mismo Haya de la Torre pertenecen estos versos que tituló *APRA*, sobre la música del tango *Yira*, muy difundido en el Perú hacia los treinta: "Aunque parezca mentira / pero es la pura verdad / han de gritar con nosotros / APRA, APRA".[900] Valses, marineras y tangos engrosan un numeroso cancionero al que la tradición agregó nuevas melodías y nuevos versos. Los escasos ejemplos que hemos elegido persiguen la intención de recrear el estilo de divulgación y la semántica de lo político desde un registro más cotidiano, que demostró un alto grado de efectividad en términos de captación y pertenencia. Este mecanismo ayuda a explicar las lealtades hacia un partido político que pasó la mayor parte de su existencia proscripto y que –pese a ello– no perdió su cualidad de partido de masas.

La propuesta programática del PAP está contenida en el denominado "Plan de Acción" o "Programa Mínimo".[901] La primera gran preocupación fue diseñar una campaña pública que destacara dos aspectos: su crítica a los gobiernos oligárquicos precedentes y su diferenciación del comunismo. Por otro lado, y para serenar los ánimos respecto a su radicalismo, estableció las diferencias entre el APRA como alianza continental y el PAP como partido acotado a la realidad peruana. El objetivo era despejar las dudas acerca de su condición "nacional", ya que rápidamente sus oponentes lo señalaron como una sección de un partido "internacionalista". Procuraron, entonces, mostrar una imagen más conciliadora, morigerando discursiva y políticamente su carácter revolucionario:

> "El APRA [...] *al peruanizarse*, es decir al dejar el campo un tanto abstracto y lírico en su concepción continental y convertirse en un partido real y concreto en el Perú, se transforma asimismo en un organismo inocuo en el contexto antiimperialista pues sólo desea crear un Estado Aprista [...] científico [...] técnico que se le acerque a la democracia funcional [...] procura abolir, según lo permitan las circunstancias y de una manera gradual y paulatina, la explotación del hombre por el hombre."[902]

[899] Vega Centeno, Imelda, "Cultura y política: la simbología aprista", en *Socialismo y Participación*, Nro. 28, Lima, CEDEP, diciembre de 1987, p. 53.
[900] *Idem*, p. 51.
[901] La edición del "Programa Mínimo" que utilizamos es la incluida en Haya de la Torre, *Política Aprista*, Atahualpa, Lima, 1933, pp. 9-30.
[902] "Programa Mínimo", p. 10. El énfasis es nuestro.

En mayo de 1931 se celebró una Convención Regional en Trujillo para elaborar el programa del partido. Este tenía un contenido nacionalista, democrático y antioligárquico. Las propuestas se centraban en los conceptos de Estado antiimperialista y Democracia Funcional. El Estado ocupaba un lugar central como herramienta para modificar gradual y moderadamente la dominación oligárquica e imperialista. Los conceptos "gradual", "moderado", "en la medida de las circunstancias" se repiten a lo largo de la plataforma y determinan una política de un tono sosegado y reformista.[903]

El PAP perdió las elecciones, las desconoció e impugnó al Jurado Nacional de Elecciones alegando fraude. Se produjeron sublevaciones y atentados apristas entre 1931-1933, que fueron más el producto del espontaneísmo de las masas apristas que una acción premeditada y organizada por la dirección partidaria. En 1932 fueron desaforados los legisladores apristas de la Convención Constituyente y en 1933 proscripto el partido, por una capciosa interpretación del art. 53 de la Constitución de 1933, al ser tachado como partido internacional. El aprismo refundó los patrones de las relaciones intersectoriales, permeó la sociedad civil con un conjunto de valores no acotados a la esfera político-partidaria. Impregnó la cotidianidad, los usos, las costumbres, en un diálogo recíproco con lo popular. Por adhesión o por rechazo se ubicó en el centro del escenario político y social del Perú. Su discurso y su acción se dirigieron a asimilar la pertenencia al partido a la pertenencia a la Nación. Apeló a la teleológica "salvación" de un Perú redimido por el "pueblo-

[903] Con respecto al Estado, las ideas eje giran en torno a la racionalización, modernización y planificación técnica (Dirección de Estadísticas, Ministerio de Trabajo, de Agricultura, Asistencia Social y Educación, Banco de la Nación con filiales industriales, agrícola, minera, para atender al pequeño productor nacional). Un párrafo aparte merece la propuesta de conformación de un Congreso Económico Nacional, entendido éste como un organismo consultivo que se encargaría de investigar la realidad económica y establecer prioridades para el desarrollo del país. En él participarían "todos los sectores productores de riqueza": Capital, Trabajo y Estado. En el plano económico, el Programa Mínimo establecía el fomento -a través del crédito público- de la industria nacional, promoviendo medidas de carácter proteccionista y las industrias básicas por parte del Estado. Asimismo, proponía el fomento del cooperativismo y la redefinición de los términos de pago de los servicios de la deuda externa. En el plano social, las medidas propuestas son coyunturales y de corto plazo, muy ligadas a la crisis económica y sus efectos sociales. Las más sobresalientes son: reglamentación de alquileres, regulación estatal del salario obrero, mejoramiento de la legislación laboral, protección del trabajo femenino, legislación sobre trabajadores nacionales en las empresas del país (el 80% debían ser peruanos). Las políticas hacia el campesinado indígena pueden resumirse en un conjunto de proposiciones que se enuncian en términos de "incorporación del indio a la vida del país", a través de la conservación y modernización de la comunidad campesina, la protección de la pequeña propiedad, la revisión de contratos

partido" y por su jefe-rector, en un tono decididamente místico. Antiimperialismo, alianza y armonía funcional entre clases, nacionalismo, una concepción estatalista de lo político, son rasgos fundacionales de la política aprista, rasgos constitutivos cada vez más frecuentes en el paisaje político latinoamericano en las décadas siguientes.

Definiciones sobre la revolución

> *"las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución".*
>
> Manifiesto Liminar

Como ya señalamos, la revolución es un problema axial del pensamiento intelectual y político de la década. Asimismo, creemos que –por reflejo o refracción– contribuye a perfilar la definición de lo nacional en las distintas interpretaciones. Para algunos, la revolución es un camino para completar, construir o ensanchar la nación. Por el contrario, otros piensan que la invocación a la nación es la vía para neutralizar o evitar la revolución. Sin embargo, como ya se ha advertido y queremos retomar en este apartado, la conceptualización acerca de la "revolución" es anfibológica, dista de ser unívoca. El *aggiornamiento* de la cuestión obedece a que la "revolución" dejaba de ser un horizonte utópico (la genérica revolución socialista, proletaria, comunista, de la tradición marxista) y se materializaba en dos sociedades concretas, de las cuales una era latinoamericana, ambas rurales, no "clásicamente" europeas y –muy probablemente por eso– esquivas a los marcos teóricos disponibles y por lo tanto, previsibles.

Ciertamente, la semántica de la revolución cambiaba: ya no podía adjudicársele el nombre a cualquier asonada, levantamiento o cambio de gobierno realizado por la potestad de las armas. La palabra "revolución" se había utilizado en un sinnúmero de ocasiones, sobre todo en el siglo XIX, durante el proceso formativo de los Estados. Contra el telón de fondo de la Revolución Rusa y la Mexicana, el concepto revolución co-

celebrados entre terratenientes y campesinos y la cooperativización de la economía campesina. Respecto del problema central, la tierra, el Programa contemplaba la "expropiación de tierras ociosas y proyectos de irrigación para proporcionar tierras al campesinado". Como se advierte, estas propuestas están muy lejos de la "nacionalización" de tierras del Programa Máximo del APRA. Este era uno de los aspectos de la readecuación del programa original al contexto político del Perú de 1930.

mienza a ser reservado para procesos excepcionales, cualitativamente distintos y de una mayor envergadura en términos del alcance y la profundidad de las transformaciones, La fundación de la III Internacional Comunista y la creación de los partidos comunistas latinoamericanos son poderosos auspiciantes del debate acerca del carácter, las posibilidades y los sujetos revolucionarios en América Latina. Pero, insistimos, la reflexión sobre revolución en absoluto es privativa de los círculos comunistas.

El consenso acerca del significado de la revolución y –concomitantemente– la entidad de la misma en América Latina, aun por parte de sus potenciales impulsores, dista de ser diáfano e inequívoco. Si bien no a cualquier cambio podía otorgársele la cualidad de revolución, ésta podía ser "anticolonial", "socialista", "social", "proletaria", "comunista", "antimperialista". También aparece en los discursos la idea de "revolución de los espíritus", de revolución "juvenil" o universitaria. Discusión acompañada por una adjetivación espacial: revolución "nacional", "indoamericana", "internacionalista". No son términos nuevos y algunos reconocen tradiciones y usos anteriores, pero en los años veinte fijan un contenido que cruzará el lenguaje político ideológico del siglo XX latinoamericano.

Se escapa de los límites que nos hemos fijado en este libro analizar con detenimiento ese proceso de fijación y las genealogías hermenéuticas de la categoría revolución. Queremos brevemente mostrar es, en primer lugar, la entidad de la discusión, subrayar este núcleo de la agenda de ideas en los años veinte latinoamericanos, ejemplificar brevemente los carriles por donde discurre la polémica, tomando como casos distintas interpretaciones de algunos de los intelectuales elegidos sobre la Revolución Mexicana.

"Sólo merece el nombre de Revolución un cambio de régimen que impone hondas transformaciones de las ideas o radicales desequilibrios entre las clases que coexisten en el Estado."[904] José Ingenieros define sociológicamente con precisión el concepto. Cuatro atributos que aún hoy forman parte de las teorías sobre la revolución, están presentes: la transformación profunda, el cambio de régimen, el conflicto clasista y el Estado. Sin embargo, estas categorías tienden a disolverse cuando Ingenieros analiza las revoluciones de su contemporaneidad. Por ejemplo, la experiencia más radicalizada del proceso mexicano, la del Partido Socialista del Sureste en Yucatán, es definida sin ambages como "el primer ensayo

[904] Ingenieros, José, "La democracia funcional en Rusia", p. 55.

de gobierno socialista en la América Latina, tipificando con líneas más firmes el sentido general de la política mexicana."[905] En este sentido, señala embriones socialistas precedentes en la Revolución Mexicana: "durante las presidencias de Madero y de Carranza se insinuaron claramente esas tendencias que se han acentuado en la de Obregón; en los poderosos núcleos del movimiento laborista mexicano se recuerda actualmente a Zapata como precursor y en varios estados se han puesto en práctica leyes agrarias tan radicales como las ensayadas por Carrillo en Yucatán."[906] Más allá de la precisión fáctica (por ejemplo, la discutible asociación del laborismo con el zapatismo), la explicación es analíticamente congruente. Más cuando considere –no sin razón– la originalidad del proceso mexicano.

El socialismo mexicano, según Ingenieros, ha surgido como una suerte de "movimiento telúrico" y vernáculo, lo que no va en desmedro de su radicalismo. Por eso desaconseja a su líder, Felipe Carrillo Puerto, afiliar su partido a la III Internacional y mucho menos a la II Internacional.[907] Hasta aquí no hay contradicción alguna. La dificultad aparece cuando las comparaciones se le imponen. Comparar la Revolución Mexicana con la Rusa era una operación casi insoslayable, es más, el proceso mexicano se "lee" como una revolución a través del prisma de la experiencia rusa, ya que antes de ella no pasaba de ser, incluso para los socialistas, más de la "barbarie caudillista" de la vieja política criolla.[908] Lo que no deja de llamar la atención es la filiación de las revoluciones Rusa y Mexicana, con la tradición más liberal del pensamiento argentino, encarnada más de un siglo antes, no por Moreno o Monteagudo en plena revolución independentista, sino por Bernardino Rivadavia:

[905] Ingenieros, José, "En Memoria de Felipe Carrillo Puerto", en: *Nosotros*, Buenos Aires, Nro. 181, junio de 1924, p. 142.

[906] *Idem*, 143.

[907] "Recuerdo haberle recomendado que, aun manteniendo la más completa solidaridad moral con la Revolución Rusa, no convenía adherirí a la III Internacional, ni ligarse al Partido Comunista, aunque descartando toda vinculación con la II Internacional [...]. También le expuse la necesidad de adaptar la acción de su partido al medio en que actuaba, recordándole que la fuerza de los revolucionarios rusos ha sido el profundo carácter nacionalista de su obra". Ingenieros, J., "En Memoria...", p. 144.

[908] Acerca de las lecturas de la Revolución Mexicana por parte de socialistas y anarquistas argentinos, véase: Yankelevich, Pablo, *La Argentina y la Revolución Mexicana. 1910-1916*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1994, sobre todo Capítulo IV. También, del mismo autor: "El socialismo argentino y la Revolución Mexicana (1910-1917). Los resultados de una intercepción carrancista", en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Buenos Aires, Nro. 9, primer semestre de 1994, pp. 21-40.

> "[El] socialismo [mexicano] ha brotado como una reivindicación de la tierra por la masa nativa [...]. Su semejanza con el problema de Rusia es grandísima y *la visión realista del remedio no es otra que la señalada hace un siglo en la Argentina por Rivadavia.*"[909]

Para seguir marcando las complejidades y pliegues de la reflexión acerca de la revolución, es dable considerar que el eclecticismo del director de la *Revista de Filosofía* parecía no importarle al propio Carrillo Puerto, quien consideraba a Ingenieros lo suficientemente revolucionario como para publicar sus trabajos en Mérida y solicitarle sus opiniones sobre las radicales transformaciones agrarias y sociales que llevaban adelante los socialista yucatecos, en una dinámica bastante escindida del resto de México. Carrillo Puerto mantuvo una sostenida correspondencia con Ingenieros (aunque nunca se conocieron personalmente). Los socialistas yucatecos difundían las impresiones del "Maestro de la Juventud", cuyo nombre contribuía a legitimar sus acciones "frente todas las calumnias desatadas a diario contra el Partido Socialista del Sureste". Éste promocionaba los análisis "de un hombre de ciencia incansable, una de las figuras más respetadas del mundo civilizado", o bien "la primera figura de la intelectualidad contemporánea, la más grande gloria de las ciencias políticas, morales y sociales del Continente."[910] El arco que unía a políticos e intelectuales "revolucionarios" era, espacial e ideológicamente, amplio y generoso.

La Revolución Mexicana fue una referencia crucial en la arquitectura ideológica del aprismo. Desde el exilio de Haya de la Torre en el hospitalario México de Vasconcelos y la propia creación del APRA en ese país (mayo de 1924), la Revolución Mexicana proporcionaba un rumbo "indoamericano", que no iba a ser modificado por su experiencia en Rusia ni por su adscripción y autorreconocimiento como intelectual "marxista y socialista". La experiencia mexicana aguzaba la polémica sobre los formatos revolucionarios de la nueva generación, invitando, según Haya, a evitar los "colonialismos mentales".[911]

[909] Ingenieros, J., "En Memoria...", p. 145. El énfasis es nuestro.

[910] *El Popular,* Mérida, 17, 24 de noviembre de 1922. Citado por: Yankelevich, Pablo, *Miradas australes. Propaganda, cabildeo y proyección de la Revolución Mexicana en el Río de la Plata, 1910-1930,* Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1997, p. 301.

[911] "El colonialismo mental ha planteado un doble extremismo dogmático: el de los representantes de las clases dominantes -imperialista, reaccionario y fascista-; y el de los que llamándose representantes de las clases dominadas vocean un lenguaje revolucionario ruso que nadie entiende." Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo y el APRA,* Ercilla, Santiago, 1936, p. 133.

Así, frente al carácter de la revolución en México y, sobre todo, su resultante, el Estado revolucionario, hace suya la posición de Lombardo Toledano de 1926, para quien:

> "El Estado mexicano acepta la división de la sociedad en oprimidos y opresores, pero no quiere considerarse incluido en ningún grupo. Considera necesario elevar y proteger las condiciones actuales del proletariado, hasta colocarlo en condiciones semejantes al capital en la lucha de clases; pero quiere mantener intacta su libertad de acción y su poder, sin sumarse a ninguna de las clases contendientes, para seguir siendo el fiel de la balanza, el mediador y el juez de la vida social."[912]

La Revolución Mexicana, para el aprismo, es "el primer esfuerzo victorioso de un pueblo indoamericano por la doble opresión feudal e imperialista":[913]

> "El movimiento social mexicano es, en esencia: primero, el estallido contra la dictadura feudal, supresora despótica de los derechos democráticos; después el alzamiento campesino contra la clase que ese gobierno representaba, y, finalmente, acción conjunta de las masas de la ciudad y del campo [...] que cristaliza jurídicamente en la Constitución de Querétaro."[914]

En la concepción aprista, la revolución mexicana es una revolución "social, no socialista" y "nacional". Con el concurso y la representación de un frente de clases, liderado por las "clases medias", ha edificado un Estado "nacional" no clasista. Este es el punto de convergencia entre revolución y nación y de tránsito entre una y la otra.

En el más disciplinado ambiente comunista, los atributos de la revolución en América Latina tampoco era monolíticos. Recordemos que, en los comienzos el Comintern prestó muy poca importancia a América Latina. Sus primeros intentos por definir teórica y políticamente la revolución latinoamericana se basaron en tres presupuestos: 1) La especificidad del caso americano en el contexto de la revolución mundial, en el cual uno de los problemas era "dónde" golpear primero al capitalismo: en la metrópoli o en los países coloniales (en América Latina quedaba claro que debía ser un único y simultáneo proceso), 2) Para el Comintern era claro que quien debía dirigir la acción revolucionaria americana, tenía

[912] Lombardo Toledano, Vicente, *La libertad sindical en México,* 1926, citado por Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo...*, p. 133.
[913] Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo...*, p. 134.
[914] *Idem*, pp. 133-134.

que ser la clase obrera de EEUU y su Partido Comunista, 3) Como EEUU se estaba perfilando como el más fuerte de los imperialismos, también sería "el último baluarte" de la reacción mundial, de allí que seguramente sería la última revolución.[915] Los comunistas latinoamericanos, sin embargo, distaban de estar de acuerdo en bloque con las poco estimulantes versiones oficiales de la III Internacional. Conforme la década se desplegaba, se creaban los distintos partidos comunistas en la región y, sobre todo después del fracaso del Kuo Ming Tang y el cambio de política del Comintern de 1928, intentaron hacer oír sus voces. En el Sexto Congreso Mundial del Comintern (1928), los delegados uruguayos y mexicanos veían la posibilidad de una revolución en Brasil, Colombia, Perú y Bolivia. Un delegado comunista, de apellido Suárez –que no era otro que el muralista y "coronel" revolucionario David Alfaro Siqueiros– proponía enfáticamente tomar las armas inmediatamente para profundizar y culminar la revolución proletaria en México. No era un desliz anarquista, ya que aun considerando la posibilidad de la derrota, afirmaba como alternativa: "tenemos, camaradas, el prospecto de crear un Sandino en cada región."[916] Y, en verdad, eso ocurría contemporáneamente en América Latina, no eran escorzos multicolores de un Siqueiros que, además, mocionaba el tiranicidio del cubano Gerardo Machado y que, años después, atentaría personalmente contra la vida de León Trotski durante su exilio en México. Pero otras inquietudes acicateaban a los comunistas latinoamericanos: la posibilidad de que otras fuerzas políticas les "arrebataran" el liderazgo de la revolución, por ejemplo, los mismísimos liberales colombianos. El argentino Victorio Codovilla –quizás el más disciplinado seguidor de los dictados del Comintern– intentó despejar esos fantasmas, formulando la pregunta que nos compete y para la cual, evidentemente, no redundaban en lo más mínimo las precisiones:

> "En cuanto a la afirmación de que las masas son 'inconscientes' y quieren la revolución, ya sea dirigida por nosotros o por los liberales, para comprender la veracidad de la afirmación, es preciso establecer previamente *qué se entiende por revolución*. Si por revolución se entiende [...] la tierra para quienes la trabajan, las fábricas para los obreros, armamento de las masas trabajadoras y gobierno obrero y campesino, esa revolución no

[915] Caballero, Manuel, *La Internacional Comunista y la Revolución Latinoamericana*, Nueva Sociedad, Caracas, 1987, pp. 126-127.

[916] "Proyecto de tesis sobre el movimiento revolucionario de la América Latina", en: *La Correspondencia Sudamericana*, Buenos Aires, mayo de 1929, p. 182. Tomado de: Caballero, *op. cit.*, pp. 130-131.

puede ser realizada por los liberales, y por consiguiente, no es de temer la competencia."[917]

Si ésa era la definición oficial de los Partidos Comunistas latinoamericanos sobre la "revolución", aún no quedaba saldada la cuestión del "carácter" de la misma. Muchos atributos de los enumerados (excepto el gobierno obrero-campesino) se habían desarrollado –aunque no tan prolijamente como los modelos teóricos imponían– en el proceso mexicano. En la Conferencia de los Partidos Comunistas Latinoamericanos, realizada en Buenos Aires en junio de 1929, la experiencia mexicana es rotulada como "revolución democrático-burguesa". Tanto Codovilla cuanto "Suárez" (Siqueiros) la definieron como un régimen "pequeño burgués" que si podía completar la revolución agraria, lograría completar las tareas de una revolución "democrático-burguesa". El delegado "Luis", desaprobando el carácter revolucionario de la "pequeña burguesía", señalaba que "el movimiento nació de las masas campesinas por la posesión de la tierra. Ha tenido, pues, desde el principio, el carácter de un movimiento de masas y la presión armada de los campesinos, obligó al gobierno que emergió de estos acontecimientos a realizaciones y no solamente a gestos demagógicos o frases revolucionarias. Los gobiernos de Obregón y Calles representaban la coalición de cuatro clases: la burguesía agraria y la clase de terratenientes nacidos de la revolución, sumados a ésta, la pequeña burguesía, los campesinos y una gran parte de la clase obrera [...]. La política de Obregón y Calles fue la de desarrollar y fortificar a la burguesía agraria y llegar a un compromiso con el imperialismo." [918]

El difícil problema teórico e ideológico, que enfrentaban los comunistas en los años veinte era, por un lado, el raquitismo del sujeto privilegiado de la tradición marxista (la clase obrera) y, por otro, la abrumadora mayoría campesina, imposible de pensar como sujeto histórico en sus marcos ideológicos por mucho tiempo (quizás hasta la segunda posguerra y el proceso de descolonización subsiguiente). Además la resistencia a pensar el problema nacional más allá de la "cuestión colonial", llevó a los comunistas en la misma reunión a calificar las Tesis de las Razas de Mariátegui (y a él mismo) como "populistas", adjetivo cargado de connotaciones peyorativas.

[917] "Proyecto de tesis...", *idem*, p. 132. El énfasis es nuestro.

[918] "El movimiento revolucionario latinoamericano". Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino-Americana, junio de 1929, en: *La Correspondencia Sudamericana*, Buenos Aires, 1929, pp. 94-95.

Mariátegui también abogaba por la clarificación terminológica. Entre 1924 y 1930 escribió un conjunto de artículos analizando muy de cerca el proceso político mexicano:[919] "La misma palabra Revolución, en esta América de las pequeñas revoluciones, se presta bastante a equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que restituirle su sentido estricto y cabal."[920] El tono del análisis y la discusión acerca de los horizontes de la revolución se profundizó después de 1928, momento de su ruptura con el aprismo. En 1924 señalaba que el antireeleccionismo de Madero era una bandera contingente, sin embargo, en "ella se concentraban todos los descontentos, todos los explotados, todos los idealistas. La revolución no tenía aún un programa; pero ese programa empezaba a bosquejarse. Su primera reivindicación concreta era la reivindicación de la tierra usurpada por los latifundistas."[921] Recupera el liderazgo de Obregón, no sólo por el reparto de tierras sino porque "a su sombra ha florecido en el Estado de Yucatán un régimen colectivista". Sin embargo, lo que en 1924 Mariátegui señala como "la actividad más revolucionaria y trascendente del gobierno de Obregón" es su obra educacional, encarnada por Vasconcelos.[922]

En 1926 le asigna al proceso revolucionario mexicano un carácter más cercano al socialismo, aunque considere que el gobierno de Calles "está más preocupado de la estabilización y afianzamiento del régimen que de su programa y origen revolucionario": "Las formas políticas y sociales vigentes en México no representan una estación del liberalismo sino del socialismo. Cuando el proceso de la Revolución Mexicana se haya cumplido plenamente, el Estado Mexicano no se llamará neutral y laico sino socialista."[923]

[919] Entre los más importantes: "México y la revolución" [1924]; "La reacción en México" [1926]; "La Guerra civil en México"[1927]; "Obregón y la Revolución Mexicana" [1928]; "La lucha eleccionaria en México"[1929]; "Portes Gil contra la CROM" [1929]; "Al margen del nuevo curso de la política Mexicana" [1930], todos ellos publicados en la Revista *Variedades* de Lima.

[920] Mariátegui, J. C., "Aniversario y Balance", en: *Amauta*, Lima, Año III, Nro. 17 de septiembre, 1928, pp. 1-2.

[921] Mariátegui, J. C., "México y la Revolución", en: *Variedades*, Lima, 5 de enero de 1924. Tomado de Mariátegui, José Carlos, *Temas de Nuestra América*, Obras Completas, Tomo XII, Amauta, Lima, 1959, pp. 39-43.

[922] *Idem*, p. 42.

[923] Mariátegui, J. C., "La reacción en México", en: *Variedades*, Lima, 7 de Agosto de 1926. Tomado de Mariátegui, José Carlos, *Temas de Nuestra América*, Obras Completas, Tomo XII, Amauta, Lima, 1959, pp. 43-46.

Hacia 1928, Mariátegui sigue reivindicando la obra de Obregón, como representante más genuino de "las mejores fuerzas revolucionarias", entre las cuales "la clase trabajadora [que] consolidó y acrecentó su poder social y político". Defiende su reelección, ya que la "estabilidad de su gobierno descansó en una amplia base popular", no gobernaba en nombre de un partido, sino de una "concentración revolucionaria, cuyas diversas reivindicaciones constituían un programa."[924] Esta valoración cambia en 1929. Por ejemplo, Vasconcelos deja de ser la concentración de la obra más importante de la revolución, para presentarse como candidato a la presidencia apoyado por los sectores conservadores y por la juventud. Para Mariátegui, "sus fórmulas políticas no son muy explícitas. Vasconcelos en ellas sigue siendo más metafísico que político y que revolucionario."[925] El autor de los *Siete Ensayos* revisa su anterior interpretación sobre los gobiernos de Obregón y Calles:

> "El estado mexicano no era, ni en la teoría ni en la práctica, un Estado socialista. La Revolución había respetado los principios y las formas del capitalismo. Lo que este Estado tenía de socialista consistía en su base política obrera. Por moderada que fuese su política, la CROM, como organización de clase, tenía que acentuar día a día su programa de socialización de la riqueza. Pero al mismo tiempo que la clase obrera, se solidificaba dentro del régimen creado por la Revolución, la clase capitalista."[926]

Especularmente a la cita de Haya de la Torre sobre el "colonialismo mental" antes comentada, Mariátegui invierte sus términos. Si bien peculiar y específica, la Revolución Mexicana mostraba la dificultad de "pensar" y realizar el socialismo por fuera de la tradición marxista revolucionaria:

> "México hizo concebir a apologistas apresurados y excesivos la esperanza tácita de que su revolución proporcionaría a la América Latina el patrón y el método de una revolución socialista, regida por factores esencialmente latinoamericanos, con el máximo ahorro de teorización europeizante. Los hechos se han encargado de dar al traste con esta esperanza tropical y mesiánica. Y ningún crítico [...] se arriesgaría hoy a

[924] Mariátegui, J. C., "Obregón y la Revolución Mexicana", *Variedades*, Lima, 21 de Julio de 1928. Tomado de Mariátegui, José Carlos, *Temas de Nuestra América*, pp. 49-51.
[925] Mariátegui, J. C., "La lucha eleccionaria en México", en: *Variedades*, Lima, 5 de enero de 1929. Tomado de Mariátegui, José Carlos, *Temas de Nuestra América*, pp. 52-55.
[926] *Idem*, p. 58.

suscribir la hipótesis de que los caudillos y planes de la Revolución Mexicana conduzcan al pueblo azteca al socialismo."[927]

Para el creador del Partido Socialista Peruano, el Estado mexicano es inequívocamente un estado burgués, pero eso no pone en tela de juicio el valor histórico de la revolución, su carácter social, ni desmerece su significación histórica. El movimiento político que en México abatió al porfirismo, se ha nutrido, en todo lo que ha importado avance y victoria sobre la feudalidad y sus oligarquías, del sentimiento de las masas, se ha apoyado en sus fuerzas y ha estado impulsado por un indiscutible espíritu revolucionario. "Pero el carácter y los objetivos de esta revolución, por los hombres que la acaudillaron, por los factores económicos a que obedeció y por la naturaleza de su proceso, son los de una revolución democrático-burguesa. El socialismo no puede ser actuado sino por un partido de clase; no puede ser sino el resultado de una teoría y una práctica socialista."[928]

[927] Mariátegui, J. C., "Al margen del nuevo curso de la política Mexicana", en: *Variedades*, Lima, 19 de marzo de 1930. Tomado de Mariátegui, José Carlos, *Temas de Nuestra América*, pp. 66-70.
[928] *Idem*, p. 69.

Nacionalizar la revolución: Recuperando a Madero y anticipando a Cárdenas

> *"Los fariseos de la revolución en todo el mundo, se distinguen por la complacencia y el aplauso que otorgan a las dictaduras con el pretexto de que mediante ellas se pueden implantar tales o cuales reformas, pero la práctica enseña que la dictadura corrompe a los mejores... De semejante fatal pendiente sólo puede liberarnos un retorno al programa integral de la revolución."*
>
> José Vasconcelos[929]

Esta sentencia fue pronunciada por José Vasconcelos en el primer acto proselitista como candidato a la presidencia, en 1928. ¿Quiénes eran, para Vasconcelos, "los fariseos de la revolución"? Y, en consecuencia, ¿cuál era el "programa integral de la revolución" al que quería retornar? Para el ex Secretario de Educación Pública de Obregón, el programa desvirtuado por la "tiranía" sonorense era el de Madero. Un programa decididamente político:

> "El problema político menospreciado en nuestros días por teorizantes sin médula y por traficantes sin escrúpulos, es hoy como ayer y como siempre de previa resolución.
> El problema político, letra muerta para los esclavos, es esencial para los hombres libres [...]; sin garantías políticas definidas e intocables no es posible alcanzar ningún verdadero progreso colectivo y en ninguna parte es y ha sido más necesaria la libertad que en este país nuestro, castigado por las iniquidades de mil suertes de tiranías."[930]

La revolución, en la interpretación de Vasconcelos, no era más que lo expresado en el Plan de San Luis de Potosí, es decir, libertades políticas, reformas moderadas y civilizatorias. Y esa revolución había sido clausurada con la misma muerte de Madero. El complejo proceso abierto posteriormente: el ingreso de los campesinos, la reivindicación de la tierra, el fortalecimiento de los sindicatos (en 1929, la CROM se adjudicaba dos

[929] Vasconcelos, José, "Discurso en Nogales", noviembre de 1928, en: *Discursos*, Botas, México, 1950, p. 119.
[930] Vasconcelos, José, "Discurso en la Convención Antirreeleccionista", en: *Discursos*, Botas, México, 1950, p. 135. También se conoce como "Programa de gobierno que se propone desarrollar el Licenciado José Vasconcelos si triunfa en las elecciones", *El Universal*, 6 de julio de 1929, pp. 1-10. También publicado en *Repertorio Americano*, Costa Rica, Tomo XIX, Nros. 5 y 6 (3 y 10 de agosto de 1929, pp. 65-68, 85-86).

millones de afiliados), el caudillismo, no eran "la" revolución. Como afirma J. Blanco,[931] Vasconcelos vio en Obregón una "versión local del déspota ilustrado", un caudillo que prometía estabilidad, reorganización del Estado, un reparto de tierras para lograr la paz interna y la posibilidad de encarrilar esas fuerzas indómitas que se habían "colado" tras la proclama de Madero (zapatistas, villistas, carrancistas, para Vasconcelos, la representación viva de la barbarie) por la vía de la incorporación civilizada a la nación mediante una decidida acción educativa que dejó en manos de los intelectuales.

Su registro de la revolución se mantiene en un plano político y cultural, de allí que se advierta en todos sus discursos y escritos de los años veinte, su renuencia a comentar y analizar la revolución en términos sociales o económicos. Este es un silencio muy significativo, ya que, como hemos revisado, la caracterización de la revolución era un tópico recurrente y hasta obsesivo para sus pares intelectuales y políticos en México y en el resto de América Latina. Muy excepcionalmente, entonces, en un discurso de 1923, resume su ideario sobre la revolución:

> "De tanto mirarlo prostituido, *he llegado a rebelarme contra el nombre de la Revolución*. Revolucionario debiera llamarse el que no se conforma con la lentitud del progreso y lo apresura; el que construye mejor y más deprisa; el que trabaja más bien y con más empeño; el que inventa y crea y se adelanta al destino. Revolucionario es el que sueña y realiza; el que levanta una torre más alta que todas las que había en su pueblo; el que formula una teoría social más generosa."[932]

Es decir, su revolución se había prostituido. Según el "Ulises criollo", el movimiento iniciado en 1910 tenía que ver con unos valores relacionados con el progreso, la modernización, la civilización, y las libertades políticas sobre todo para unas clases medias lo suficientemente activas desde el punto de vista económico y cultural, que reclamaban una participación en el Estado que la gerontocracia oligárquica porfirista les cercenaba:

> "Revolucionarios fueron los creadores de la nacionalidad, no tanto porque rompieron los lazos con España, sino porque constituyeron o quisieron constituir una patria más justa y más libre que la vieja Colonia.

[931] Blanco, José Joaquín, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica*, FCE, México, 1993, p. 130.

[932] Discurso de José Vasconcelos pronunciado en el "Día del Maestro" en: *Boletín de la Secretaría de Educación Pública*, Tomo III, Nros. 6 y 7, 2do Semestre de 1923, 1er Semestre de 1924, pp. 859 a 865. El énfasis es nuestro.

Revolucionarios son también los que implantaron entre nosotros la libertad del pensamiento y desamortizaron los bienes de manos muertas; los que introdujeron la máquina de vapor y los ferrocarriles."[933]

La asociación revolución-nacionalidad discurre en términos de "justicia", "libertad", "modernización": el vapor y el ferrocarril, pero también la desamortización de la tierra, la superación de la rémora colonial, la secularización cultural, la despersonalización del poder (más precisamente, en el ideario vasconceliano, la neutralización de los caudillos militares).

"La Revolución pueden prepararla determinadas leyes de reglamentación de la riqueza o de organización del trabajo, pero sólo los maestros pueden consumarla [...], sin alianzas con personalismos que los degradan, sin transacciones de conveniencia personal que los corrompen. Sólo los maestros pueden crear esta generación salvadora, esta generación realmente revolucionaria."[934]

Y aquí el centro civilizador por antonomasia: la educación, entendida como programa más afín a los liberales del "largo siglo XIX", que a los ecléctico años veinte mexicanos. Vasconcelos tuvo a lo largo de su carrera intelectual y política grandes resistencias para advertir el carácter social del proceso mexicano, y aun advirtiéndolo, de aceptarlo.

Esos caudillos militares, paradójicamente, con el poder de las armas pero comprometidos en la construcción de un proyecto hegemónico que van urdiendo con las complejas artes de la negociación y la fuerza, podían reclamar un curso "socialista" para la revolución. Un socialismo, para Alvaro Obregón, entendido como "un ideal que debemos alentar los hombres que subordinamos nuestros intereses a los de las colectividades. El socialismo lleva como mira principal tender la mano a los de abajo para buscar un mayor equilibrio entre el capital y el trabajo, para buscar una distribución más equitativa entre los bienes con que la naturaleza dota a la humanidad."[935]

Este entendimiento inicial entre el "caudillo-nación" y Vasconcelos, iba a durar poco: la huelga universitaria organizada por Vicente Lombardo Toledano desde la CROM, mostraba que otros actores y otros liderazgos, por caso, tan nacidos del cenáculo intelectual como él, se atrevían a disputarle el mismo campo educativo. Tras la renuncia de Vasconcelos a

[933] *Idem*, p. 864.
[934] *Ibidem*.
[935] Obregón, Alvaro, *Discursos*, Biblioteca de la Dirección General de Educación Militar, México, 1932, Tomo I, p. 279.

la SEP, en junio de 1924, intentó ganar la gobernación de su Oaxaca natal, con el mismo bagaje maderista que lo llevó al fracaso. En 1925 se autoexilió y regresó a México tras la muerte de Obregón, para disputar la presidencia de la República.[936]

Jean Meyer[937] afirma que en los años veinte, "revolución" es sinónimo de "reconstrucción", nosotros agregaríamos que es la búsqueda de la representación e integración de la nación en el eje de esa reconstrucción. Los sonorenses (Alvaro Obregón, 1920-1924 y Plutarco Elías Calles, 1924-1928) emprendieron la tarea de domesticar al ejército, expandir el imperio del Estado –creando casi *ex nihilo* las reparticiones más elementales de la burocracia estatal– y de sellar un sistema de alianzas políticas. Esa alianza no se haría con los campesinos sino que tendría como pilares el ejército, los caudillos agraristas y, sobre todo, el movimiento obrero. Lo nacional se expresaba en un tímido y localizado reparto de tierras en las zonas más turbulentas de la protesta campesina (el sur, básicamente, Morelos) y en la incorporación del movimiento obrero al Estado. Recordemos que la CROM, en 1919, funda el Partido Laborista Mexicano y que su Secretario Luis Morones fue el Ministro de Industria de Calles. La estabilización de esta alianza no alcanzó para neutralizar los levantamientos caudillistas en el momento más vulnerable de la dinámica política: la sucesión presidencial. De allí que se sucediera la rebelión del General De la Huerta (diciembre de 1923), una vez que Obregón "ungiera" a Calles como su sucesor.[938]

[936] Vasconcelos viajó por Europa, Cuba, Puerto Rico, y entre 1926 y 1928, se desempeñó como profesor de Sociología en las Universidades de Chicago y California. Recordemos que éste es el período en el que escribe y publica sus dos obras cumbres: *La Raza Cósmica* (1925) e *Indología* (1926).

[937] Meyer, Jean, "México: Revolución y reconstrucción en los años veinte", en: Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina*, Tomo IX, Cambridge University Press-Crítica, Barcelona, 1992, pp. 146-180.

[938] Dos problemas de la mayor relevancia quedaban pendientes: las relaciones con EEUU y las siempre inestables relaciones con la Iglesia. Obregón, en el contexto de la crisis, firma con EEUU los tratados de la calle Bucarelli y consigue, tras importantes concesiones petroleras, el reconocimiento del gobierno norteamericano. El presidente Coolidge, entonces, se pone del lado "legal" y envía las fuerzas militares que le permiten a Obregón sofocar el levantamiento. El otro gran tema pendiente fueron las siempre inestables relaciones entre Iglesia y Estado. En 1926 se aprobó una legislación que invadía lo que quedaba del fuero eclesiástico después de las leyes secularizadoras del siglo XIX, concretamente transformaba las infracciones religiosas en delitos criminales. Los obispos suspendieron los servicios religiosos en todo el país. Esto desató la guerra de los "cristeros", conflicto zanjado con la mediación del embajador norteamericano, Dwight Morrow, en junio de 1929, durante la crisis desatada por el asesinato de Obregón y en el contexto de la campaña electoral de 1929. La guerra cristera, un complejo proceso de rebelión popular y campesina, se exten-

A finales de la década, la última reelección de la historia de México también sería el último magnicidio (hasta el asesinato del candidato del PRI, Luis Donaldo Colosio, en 1994, justamente en el contexto de la erosión de la estructura priísta).

El asesinato de Obregón, en 1928, cerraba un ciclo de la revolución. El discurso de Calles, leído al abrir las sesiones de la Legislatura el 1 de septiembre de 1928, exhorta a la institucionalización de la Revolución. Calles enfrenta directamente el "problema" del caudillismo. Admite de manera explícita la crisis de liderazgos, sin embargo, encuentra en esa situación delicada la posibilidad de ofrecer "a la totalidad de la familia mexicana, la oportunidad [...] de hacer un decidido, firme y definitivo intento para pasar de la categoría de pueblo y de gobiernos de caudillos, a la más alta y respetada y más productiva y más pacífica y más civilizada condición de pueblo de instituciones y de leyes."[939] Calles rastrea el lugar y papel de los caudillos a lo largo de la historia de México, reconoce su *necesidad* como hacedores de la unidad y la nacionalidad. En su interpretación, los caudillos fueron "naturales y lógicos" en determinadas circunstancias históricas, pero también obstaculizaron "el desarrollo pacífico evolutivo de México como país institucional, en el que los hombres no fueran, como no debemos ser, sino meros accidentes de importancia real, al lado de la serenidad perpetua y augusta de Instituciones y Leyes."[940] Insta, entonces, a llevar adelante esa institucionalización a través de organizaciones cívicas "modernas", los partidos políticos. Y muy taxativo, proclama, casi "decreta":

> "la entrada definitiva de México al campo de las instituciones y de las leyes y el establecimiento, para regular nuestra vida política, de reales partidos nacionales orgánicos, con olvido e ignorancia, de hoy en adelante, de hombres necesarios como condición fatal y única para la vida y la tranquilidad del país."[941]

dió por trece estados de México. En 1926, el número de sublevados ascendió a 20.000 y al año siguiente a más de 35.000. El estado de guerra duró más de dos años y absorbió el 45% del presupuesto nacional. Este conflicto ha sido ampliamente analizado y reconstruido por Meyer, J., *La Cristiada*, Siglo XXI, México, 1973-4, 3 vols.

[939] "Exposición preliminar del Mensaje Presidencial presentado por escrito a las Cámaras Federales y Discurso Político del C. Gral. Plutarco Elías Calles, presidente de la República, ante el Congreso Nacional, el primero de septiembre de 1928", Talleres Gráficos de la Nación, México, 1928, p. 8. El discurso-programa también se encuentra en *Excelsior* y en *El Universal* del 2 de septiembre de 1928.

[940] *Idem*, p. 28.

[941] *Idem*, p. 24.

Calles tiene dos interlocutores principales. En principio, "la familia revolucionaria", a quien invita a la organización y a la coordinación nacional de sus fuerzas para consolidar una hegemonía cada vez más asentada, pero no indiscutible. Dentro de la "familia revolucionaria", dedica la última parte de su mensaje al ejército, para que apoye la institucionalización y "desoigan y condenen con toda energía las insinuaciones calladas y perversas de los políticos ambiciosos que pudieran pretender arrastrarlos, y escojan entre [...] el reconocimiento de la República [...] y una conducta de deslealtad, de traición real a la Revolución y a la Patria."[942] El otro interlocutor es la *reacción,* a la que invita a organizarse institucionalmente, aun cuando no descarte que si no aceptan las nuevas reglas de juego, la Revolución apelaría a la misma violencia como lo hizo en el pasado.

Es evidente el estado de precariedad y escepticismo dominante frente a ese llamado a la institucionalización "partidaria" y "cívica". Todos los presidentes de México, desde 1910, habían refrendado su candidatura en el campo de batalla. De hecho, a los pocos meses se levantarían un grupo de generales obregonistas (la rebelión "escobarista") y este discurso se enmarca en uno de los momentos más beligerantes de la guerra cristera.

Dicho de manera muy sintética: la política aún no se imponía sobre la lógica de las armas. Sin embargo, en menos de un año los levantamientos fueron sofocados, se estableció una paz con los cristeros, se creó el Partido Nacional Revolucionario y –aun con los límites y las prácticas fraudulentas del caso– la "familia revolucionaria" presentó dos candidatos: José Vasconcelos y el oficialista Pascual Ortiz Rubio.

"Pocos documentos emitidos por líderes políticos han tenido tan vasto seguimiento en la política mexicana como el Mensaje de Calles. En realidad, fue el general Lázaro Cárdenas el verdadero heredero del mensaje de 1928 y el más decidido realizador de sus postulados, mucho más [...] que el propio Calles en los años que siguieron."[943] La candidatura de un hijo civil de la Revolución, José Vasconcelos, y la creación del Partido *Nacional* Revolucionario, eran dos novedades que marcarían fuertemente el final de la década, momento en el que el sumario y la retrospectiva acerca del carácter de la revolución se pusieron a la orden del día.

Por más que se tratara de disciplinar a la "familia revolucionaria", de cohesionarla y de sumar la mayor parte de las voluntades al proyecto hegemónico de la burguesía sonorense, la definición de la revolución (punto nodal para el acuerdo) era objeto de acaloradas controversias.

[942] *Idem,* p. 18.
[943] Córdoba, Arnaldo, *La Revolución en crisis. La aventura del Maximato,* Cal y Arena, México, 1995, p. 34.

Después del asesinato de Obregón, la CROM [Confederación Regional Obrero Mexicana] había caído en desgracia, ya no tenía "derecho al picaporte" presidencial y el liderazgo de Luis Morones (que albergaba aspiraciones presidenciales) se veía muy comprometido. La figura con vocación de liderazgo entre las filas obreras es Vicente Lombardo Toledano, quien será uno de los arquitectos de la central sindical cardenista: la CTM [Confederación de Trabajadores Mexicano].

Lombardo, con un bagaje marxista de reciente adquisición,[944] analiza las asignaturas pendientes de lo que –a su juicio– debe ser la revolución:

> "Si por Revolución ha de entender un cambio profundo en el sistema de la vida social –en sus aspectos más importantes, por lo menos–, los mexicanos que deseamos sinceramente ese cambio en nuestro país y que juzgamos el proceso de los últimos veinte años con honradez [...] tenemos que declarar que la Revolución no ha triunfado aún en México."[945]

Lombardo Toledano consideraba que la Revolución carecía de aspecto político, ya que no se propuso un cambio de régimen de Gobierno, de allí que "la suerte de la doctrina democrática en nuestro país debe ser ajena a la balanza de la obra revolucionaria, tomando ésta en su acepción de nueva estructura de la vida pública."[946] De esta forma, confrontaba los discursos "institucionalistas", electoralistas y democráticos que, en dos registros diferentes, entronizaban Calles y Vasconcelos. Lombardo piensa la revolución como un cambio en la organización social y –desde esa perspectiva– considera inconclusas sus misiones, ya que su propósito fundamental era "la supresión de la propiedad privada, de la propiedad por excelencia: la tierra, sustituyendo el sistema individualista por el régimen nacionalista o socialista de la propiedad. *Socializar o nacionalizar* la tierra –y, en general, la propiedad–, son términos sinónimos: significan sustraer del dominio particular las fuentes de la riqueza pública, para hacer de ésta una distribución equitativa entre quienes la crean."[947]

[944] Lombardo Toledano fue considerado a partir de los años treinta como *el* marxista mexicano. "De hecho -señala Krauze- había sido el primer egresado de la Universidad Nacional que se declaraba marxista. En la intimidad, sin embargo, los *Evangelios*, también seguían siendo su evangelio. [Su] actitud fue la del apóstol del proletariado mexicano." Krauze, Enrique, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, Siglo XXI, México, 1994, p. 328.

[945] Lombardo Toledano, Vicente, "El Decimonoveno aniversario de la Revolución", originalmente en: *Exclesior*, 21 de noviembre de 1929. Tomado de *Obras Completas*, Tomo V, Instituto Vicente Lombardo Toledano, Gobierno de Puebla, Puebla, 1990, p. 81.

[946] *Ibidem.*

[947] *Idem*, p. 82.

Es decir, "socializar" y "nacionalizar" son sinónimos para quien interpreta la reforma agraria en los estrictos términos del Artículo 27 de la constitución de Querétaro. Su análisis de la revolución está tensionado entre los caudillos representantes de la burguesía y (en el campo sindical) los comunistas que abogan por la inminente revolución proletaria[948] y que –siguiendo las políticas más sectarias "de lucha de clase contra clase"– han caracterizado al gobierno de "fascista". Para Lombardo en tanto la clase obrera "no ponga la mano sobre los medios de producción –*aún con varios ministros socialistas*–, no se considerará la sociedad verdaderamente socialista. El resto es literatura o metafísica."[949] Esta última frase está dedicada al "Maestro Vasconcelos" quien, nuevamente y muy fiel a sus principios rectores, diseña su campaña proselitista centrada en la contradicción "dictadura-democracia". Retoma varias metáforas de su campaña educativa y su cruzada nacional y civilizatoria: "Abel contra Caín" y, sobre todo, "Quetzacóatl contra Huitzilopochtli", una forma de leer los flujos y reflujos de la civilización y la barbarie en la historia de México, adjudicándose la "encarnación" de la primera:

> "otro eco de la voz milenaria que por boca de Madero condenaba a los asesinos de la dictadura, y la Revolución ha estado fracasando porque acalló aquella voz y asesinó al profeta, y lo echó al olvido y tornó al festín de Huizilopochtli. Yo siento que la voz de Quetzacóatl, la misma voz histórica y milenaria, busca hoy expresión en mi garganta y le da fuerzas para que grite, yo sin ejércitos, a tantos que se respaldan con ejércitos

[948] "imaginémonos que mañana mismo, aceptando la invitación de los comunistas, hiciéramos la revolución social; ¿quién de los presentes -con excepción por supuesto, del grupo comunista, que se dice muy capaz- habría de encargarse de sustituir la actual organización del Estado y la organización social entera, por la organización proletaria? ¿Han meditado los delegados aquí reunidos, alguna vez, en lo que significa transformar un régimen social y transformarlo en otro? Si algunos compañeros por falta de franqueza, por temor a aparecer reformistas o por algún otro motivo, no desearan contestar, yo sí tengo el valor bastante para decir, por lo menos por lo que hace a muchos compañeros de la Convención, que el proletariado mexicano no está capacitado, en los actuales momentos, para asumir la responsabilidad que nos quiere echar encima el grupo comunista. Esto, sin embargo, no quiere decir, como afirma el delegado Siqueiros, que porque el proletariado mexicano no está dispuesto a ensayar la revolución social hoy mismo se haya vendido a la burguesía y al imperialismo yanqui." LombardoToledano, Vicente, "Discurso pornunciado en la sesión de clausura de la Convención Obrera Por Ley del Trabajo", 15-20 de agosto de 1929, convocada por la Alianza de Uniones y Sindicatos de Artes Gráficas. El Original es de la revista *CROM*, 1 de septiembre de 1929. Tomado de: *Obras Completas*, Tomo VI, Instituto Vicente Lombardo Toledano, Gobierno de Puebla, Puebla, 1990, p. 10.

[949] *Ibidem*. El énfasis es nuestro.

[...] ahora como hace mil años en condensado exclamaba Quetzacóatl: Trabajo, Creación, Libertad."[950]

Frente a la "tiranía" y la perversion del régimen político imperante, propone una serie de medidas institucionales reparadoras.[951] Su federalismo (otra herencia del liberalismo mexicano) se dirige contra la tradición: prohíja decididamente la abolición de los Estados y poderes locales ("estados independientes que sólo originan estorbos para la unidad nacional"), pero aspira a fortalecer el espacio federal a través del Municipio: "abogo por la República libre y soberana, con soberanía de cada región y de cada individuo; la República de Municipios independientes y confederados; el Municipio, célula de una soberanía política, dentro del vasto organismo de la patria continental hispano-americana". Proponía el regreso a la "benemérita Constitución de 1857" para consolidar las Cámaras restituyendo el número de miembros de las Cámaras Legislativas y sus poderes plenos. Este radicalismo democrático se cruzaba con un nacionalismo más afín a la tradición revolucionaria. Su plan prevé el control y la nacionalización de los recursos productivos: "que el Estado explote y controle o administre y dirija hasta donde sea posible, todas las fuentes de producción. Los medios de producción y las riquezas naturales no deben ser monopolio de intereses privados [...]." Respecto del problema agrario, propone "continuar la dotación ejidal o aplicar un sistema de fraccionamiento y parcelación donde el ejido no satisfaga las necesidades."[952] Ese democratismo llega al extremo en el álgido "problema militar", oponiéndose a que se limiten los derechos políticos a los militares. Hace una exhortación para crear una suerte de "soldado-ciudadano" buscando para el ejército funciones que contribuyeran a la "paz" y al "progreso."

[950] Vasconcelos, José, "Discurso pronunciado en el Distrito Federal, el 1o de Marzo de 1929", en: *El Universal,* 11 de marzo de 1929. Tomado de Blanco, J. J., *op. cit.*, p. 154.

[951] Reducción del mandato presidencial, la reafirmación del principio de la no reelección, y el control del Poder ejecutivo, ampliando la ley de responsabilidades, estableciendo una suerte de "juicio de residencia, la obligación impuesta al Presidente de dar cuenta del importe de sus bienes antes y después del desempeño de su cargo." Vasconcelos, José, "Discurso en la Convención Antirreeleccionista", en: *Discursos,* Botas, México, 1950, p. 135.

[952] Otras medidas de su programa se refieren al trabajo: "Además de las 'ventajas materiales' ya logradas y las demás que consagra el art. 123 constitucional, es preciso adoptar desde luego medios tales como la federalización de la ley de trabajo, tanto para hacer generales los beneficios obtenidos por los trabajadores, como para evitar los graves daños que se originan de legislaciones aisladas y parciales que fomentan la competencia y destruyen la unidad económica del país. También dictar una Ley de Asociación Profesional que incorpore a la estructura social y jurídica del trabajo organizado, librando a los sindicatos y demás organizaciones, de las corruptelas y abusos del liderismo político". *Ibidem.*

Propone, entonces, asignarle una tarea "equivalente en heroísmo y sacrificio": la lucha contra el medio. Vasconcelos sueña, esta vez, con "brigadas de soldados e ingenieros" abriendo brechas en el trópico, puentes en el altiplano, caminos en las montañas.

Se perfila, sin embargo, una distancia entre esta plataforma liberal y democrática, que Vasconcelos lleva por casi todos los estados de la Federación, y los procedimientos con que los pensaba llevar adelante. Esta sería la última apuesta de Vasconcelos por una democracia en la que ya había dejado de creer. Advertía que la única posibilidad de acceder al poder era –constatado el previsible fraude oficialista– llamar a un enfrentamiento armado (recorriendo la misma ruta de Madero en el Plan de San Luis Potosí):

> "La verdad que el sufragio sin cortapisas es un disparate que mantienen aquellos a quienes beneficia el fraude. Una verdadera anarquía del voto permite al que está en el poder la usual recluta de analfabetas, que conducidas por vagonadas, como ganado, van de aldea en aldea, de ciudad en ciudad, duplicando, triplicando cédulas de votación, una y diez veces, según la conveniencia gubernamental.
> Convencido de que otra vez se repetiría la misma farsa, poco me preocupé por los requisitos de la votación, y la poca esperanza que me quedaba después de la rendición de los cristeros y la derrota de los escobaristas, la puse en crear un estado de opinión favorable al alzamiento. Producir un golpe de masa, que se impusiese en todo el país [...] tal era la única táctica factible."[953]

Su desconfianza por los mecanismos institucionales y electorales (no sin razón), aumentaba al ritmo de las declaraciones democráticas del callismo. En el fondo, hay otra arista de la denostación del sufragio universal: Vasconcelos no estaba convencido de la autonomía o el acierto de la voluntad popular. Su esquema es el de las iluministas minorías cultas que recuperan pedagógicamente "desde arriba" a las masas ignorantes y en minoridad jurídica. Por eso, pensaba que había que "educar al ciudadano". Sin embargo, le "daba gusto ver el trabajo de las cuarenta taquimecanógrafas, todas voluntarias, sin sueldo, que bajo la dirección de los jefes católicos organizaban las listas del primer padrón electoral de la República."[954] Después de su derrota renegó en bloque de la democracia, de la revolución, del indigenismo, abrazando posturas fascistas, hispanistas y católico-integristas.

[953] Vasconcelos, José, *Memorias, (El Proconsulado)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, Tomo II, p. 772. [Primera edición: Botas, México, 1939].
[954] *Idem*, p. 773.

Por su parte, la "familia revolucionaria", bajo la égida de Calles, crea un partido político para representar sus intereses. El 1 de diciembre de 1928 queda instituido el Primer Comité Organizador del Partido Nacional Revolucionario.[955] En su primer Manifiesto se señala que "a falta de recias personalidades se necesitaban fuerzas políticas organizadas, los partidos que lleven la discusión ante el pueblo, no ya de personas sino de programas de gobierno, que encaucen las fuerzas de que se habla hacia una ideología definida, conquisten la voluntad de los ciudadanos, moralicen los procedimientos electorales y una vez conquistado el triunfo electoral, queden como respaldo del gobierno constituido para prestarle todo su apoyo."[956]

Se invitaba, entonces, a todos los partidos, agrupaciones y organizaciones políticas de la República, "de credo y tendencia revolucionaria", para unirse y formar el Partido Nacional Revolucionario, al tiempo que se convocaba una Convención de representantes de todas las organizaciones existentes que desearan formar parte del Partido Nacional Revolucionario, para discutir "los Estatutos o Constitución del Partido", el programa de principios del mismo y la designación de un candidato a la Presidencia de la República."[957] En el Segundo Manifiesto del Comité Organizador (8 de diciembre de 1928), se fija la fecha y el lugar de la Convención: 1 de marzo de 1929 en la ciudad de Querétaro. Es evidente que la burguesía mexicana era consciente del peso de las tradiciones y los símbolos e iba a prestar una gran atención a los mismos. La ciudad de Querétaro, cuna de la Constitución de 1917, también lo sería del "Partido Nacional Revolucionario [que] marcará el principio de una nueva era en nuestra historia, y por *la unión de la gran familia revolucionaria*, alcanzará la majestad solemne de las conquistas nobles y definitivas."[958]

[955] El Comité quedó conformado de la siguiente manera: Presidente: Gral. Plutarco Elías Calles, Secretario General: Ing. Luis L. León, Secretario del Interior: Prof. Basilio Vadillo, Secretario de Organización: Lic. Aarón Sáenz, Segundo Secretario de Organización: Gral. Manuel Pérez Treviño, Tercer Secretario de Oganización: Dip. David Orozco, Cuarto Secretario de Organización: Prof. Bartolomé García Correa, Secretario de Propaganda: Sen. Manlio Fabio Altamirano. Tomado de: *Historia Gráfica del Partido Revolucionario Institucional 1929-1991*, IEPES del PRI / Cambio XXI Fundación Mexicana, A.C., Segunda Edición, 1991, p. 24. En diciembre de 1928 renunció Calles al Comité y también Aarón Suárez, por precandidatearse a la presidencia de la República.

[956] "Primer Manifiesto del Comité Organizador del Partido Nacional Revolucionario", tomado de: *Historia Gráfica...*, p. 23.

[957] *Idem*, p. 26.

[958] "Segundo Manifiesto del Comité Organizador del Partido Nacional Revolucionario", México, D.F., 8 de diciembre de 1928, Tomado de: *Historia Gráfica...*, p. 27.

Es muy interesante el análisis sobre la revolución mexicana en la Convocatoria a la Convención del PNR.[959] Según sus ideólogos, la Revolución Mexicana ha logrado tres victorias sucesivas: "el aniquilamiento definitivo de los sistemas de régimen dictatorial contra los cuales se insurreccionó el pueblo en 1910", la victoria "contra la reacción" y, sobre todo, "la energía inquebrantable con que *cumplió la tarea de eliminación y depuración de sí misma,* para entrar en la ley universal del proceso y desarrollo de los grandes movimientos sociales destinados a vivir. Quedaba claro: las formas excluyentes de la pertenencia a la "familia revolucionaria", la "verdadera" revolución, habiéndose "depurado" a sí misma, marcaban una sutil línea (ahora institucional) respecto del "afuera" no revolucionario:

> "*La Revolución*, en suma, fiel al espíritu del pueblo que la inició, restablece en su pureza los procedimientos democráticos de elección y de selección dentro de sí misma, *constituyéndose en partido nacional*; y hacia el exterior prosiguiendo su misión combativa frente a las agrupaciones antagónicas dentro de formas pacíficas de la ciudadanía y para bien supremo del país."[960]

La convocatoria pretende superar una corriente de ideas, incluso, el programa político "de una parte" de la ciudadanía, sino que es la "totalidad" de lo que se denomina "Revolución" la representación que se adjudica.

En la Propuesta de declaración de principios del Partido Nacional Revolucionario, redactada por el Comité Organizador,[961] se establecen los puntos fundacionales de la administración callista, al tiempo que asentaba un conjunto de aspiraciones y expresiones de apoyo al proceso institucionalizador en marcha. En el primer punto no parece redundante que el PNR acepte "en forma absoluta y sin reservas de ninguna naturaleza, el sistema democrático y la forma de Gobierno que establece la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos". Tampoco es extemporáneo que se proponga luchar "decidida y enérgicamente por hacer cada vez más efectivos en México la libertad del sufragio y el

[959] "Convocatoria a la Convención Constitutiva del Partido Nacional Revolucionario", México, D.F., 5 de Enero de 1929, tomado de: Osorio Marbán, Miguel, *El Partido de la Revolución Mexicana*, Tomo I, Comité Ejecutivo Nacional del Partido Revolucionario Institucional, Cuarta Edición, 1990, México, pp. 68-76.

[960] *Idem*, p. 70.

[961] "Proyecto de Programa de Principios y de Estatutos que el Comité Organizador del Partido Nacional Revolucionario somete a la consideración de sus agrupaciones que concurrirán a la gran Convención de Querétaro, tomado de: *Historia Documental del Partido de la Revolución*, Tomo I, Partido Revolucionario Institucional / ICAP, México, 1981, pp. 56-70.

triunfo de las mayorías en los comicios". Entre los aspectos funcionales del Partido se destaca, en el mismo primer punto, el procurar "por todos los medios a su alcance, la estabilidad de los gobiernos emanados de su acción política. Ayudará y estimulará paulatinamente el acceso de la mujer mexicana en las actividades de la vida cívica". En el segundo punto establece como finalidad "la de realizar en nuestro país un mejor medio social y la urgencia de dedicar todos los esfuerzos y todos los recursos posibles al mejoramiento integral de las masas populares. Y, en el orden de las ideas "que comprende la lucha de clases velará por la formación y cumplimiento de las leyes que constituyen una garantía de los derechos del proletariado, hasta ahora menoscabados por la superioridad de los explotadores sobre los explotados".

En consonancia con la tradición revolucionaria, reivindica "los preceptos contenidos en los artículos 27 y 123 de la Carta Fundamental" hasta que constituyan una conquista real y efectiva, ya que "reconoce en las clases obreras y campesinas el factor social más importante de la colectividad mexicana". El tercer punto se refiere a la defensa nacional, declarando "el constante e indeclinable sostenimiento de la soberanía nacional". El cuarto principio fundacional establece que, superado el período de la lucha armada y logrado el arraigo nacional de la ideología de la Revolución, "los gobiernos emanados de la acción política del Partido deberán dedicar sus mayores energías a la reconstrucción nacional [...]. La acción económica que desarrolle se inspirará en el mejoramiento de las condiciones de la vida del pueblo y estimulará toda actividad productora dentro de la República".

El último punto refuerza la idea del Partido como instrumento político de la Revolución "si su integración se hace con elementos de la debida filiación política", y por tanto, declara "que luchará [...] porque la integración de los gobiernos se haga con hombres de ideología revolucionaria, cualquiera que sea su posición social, siempre que estén moral e intelectualmente capacitados para llevar a cabo la realización del programa eminentemente patriótico de la Revolución". Estos postulados generales que definían la doctrina y la ideología del Partido, se operacionalizaban en un plan de acción de cinco capítulos: educación, industria, agricultura, comunicaciones y hacienda y finanzas públicas.[962] Notable,

[962] Este programa se inicia con las políticas educativas, que se dirigían a "I. Elevación del nivel cultural de nuestro pueblo. II. Definición y vigorización del concepto de nuestra nacionalidad, desde el punto de vista de nuestros factores étnicos e históricos, expresando

en principio, es la ausencia de un capítulo sobre la cuestión social de México, lo cual marca un sesgo en el programa: su carácter estabilizador y conservador, en el que "se reconocen los principios de justicia social y las reivindicaciones populares, sólo para someterlos al designio del desarrollo económico del país."[963]

Varias paradojas recorren el escenario político mexicano de finales de la década. José Vasconcelos, defensor de la democracia, llama a su campaña política "El Proconsulado". Una forma "plebiscitaria" e "instintiva" que entroniza a un caudillo civil, temporal, de emergencia, pero "abso-

claramente los caracteres comunes de la colectividad mexicana. II. Fundar y desarrollar en las conciencias el concepto de la preeminencia de los intereses de la colectividad sobre los intereses privados o individuales, menospreciando toda situación de privilegio y creando la necesidad espiritual de una mayor equidad en la distribución de la riqueza". Como en otros rubros del programa, se pone de manifiesto uno de los nudos siempre álgidos, ya no de la política mexicana sino del carácter mismo del Estado: la tensión entre los Estados y la Federación, y la vocación del primero de ampliar su soberanía centralizadora sobre los segundos. Por ejemplo, en el problema de la gestión educativa el PNR, (muy tímidamente propone ya que se trataba de consensuar con los caudillos regionales su efectiva incorporación a esta estructura) "una acción coordinada en los procedimientos y la uniformidad de los sistemas y de los programas, desde los órganos federales educativos de mayor potencialidad hasta los órganos educativos municipales, procurando con esto una mayor eficacia del esfuerzo que se desarrolle en ramo tan importante". El segundo capítulo es dedicado a la industria. Establece medidas de defensa a la industria nacional. El nudo estructural de la política, la economía y la sociedad mexicana, es decir, la tierra, es tratado bajo el discreto título de "agricultura". Sin mencionar ni las políticas agraristas anteriores, ni los protagonistas de la lucha agraria, muy "técnicamente", señala su propósito rector: "aumentar y nunca disminuir la producción agrícola del país". Bajo este imperativo propone un sistema de distribución de la tierra, respondiendo a tres situaciones: el reparto ejidal para los campesinos, para la clase media rural una política de irrigación que haga sus propiedades más productivas y a los empresarios agricultores de mayor iniciativa y mayores recursos. Es sintomático que se resalte que la política agraria "no debe ser sólo la distribución de la tierra". Esto imponía no sólo el fortalecimiento del Banco de Crédito Agrícola sino también, esa política de colonización e irrigación, que ya inviable hacia fines de la década del veinte, se haría imposible por la expansión demográfica y la vuelta de los emigrados desde EEUU como consecuencia de la crisis del 29. Lo anterior muestra ese carácter economicista y técnico que imponía el plan del PNR frente a una de las demandas sociales más sensibles e imprescindibles de los campesinos mexicanos. En el quinto capítulo se desarrollan las políticas de hacienda, crédito e impuestos. En ellas se advierte claramente esa necesidad de coordinación, centralización y -en medio de la crisis económica- de racionalización estatal y -como ya se ha señalado- el difícil equilibrio entre un Estado que intenta ampliar su imperium y unos gobiernos estatales que conservan grandes cuotas de autonomía, de allí que subraye el "carácter económico del Estado", la centralización económica y la "probidad y eficiencia". De allí que aparezca el proyecto, tan común por esos años en todos los Estados Latinoamericanos, de organismos "técnicos" como el Consejo Económico Nacional.

[963] Córdoba, Arnaldo, *op. cit*, p. 60.

luto" y "salvador". Aun con la cautela con que deben leerse sus *Memorias,*[964] esto piensa de la IV Convención del Partido Nacional Reeleccionista, el 5 de julio de 1929, donde fuera proclamado candidato presidencial:

> "La convención era una cristalización del plebiscito. Y eso fue mi candidatura, un plebiscito y no la designación partidarista de grupo alguno. Y esto, en la historia, se llama el Consulado. El caso en que las fuerzas todas de una democracia en peligro plasman y se hacen voluntad en la conciencia de un caudillo civil, un jefe temporal, pero absoluto. Por instinto, los elementos sanos de la nación, la mayoría anónima y las minorías selectas, por encima de los marbetes de partidos y grupos políticos, habían puesto en ejercicio estas dos formas políticas civilizadas y salvadoras, el plebiscito y el Consulado."[965]

El adalid de una democracia y un liberalismo en muchos aspectos decimonónico, piensa en su candidatura como una forma irregular y salvadora, que sólo podría efectivizarse mediante una rebelión armada

[964] Mariano Azuela, el novelista de la revolución más representativo de los años veinte, sostenía que las *Memorias* de Vasconcelos eran la mejor novela de la Revolución Mexicana. Las *Memorias* de Vasconcelos son, más que un largo ciclo autobiográfico (5 gruesos tomos), la subjetiva biografía de México desde Porfirio Díaz a Lázaro Cárdenas. Los primeros cuatro tomos fueron escritos y publicados muy rápidamente en la segunda mitad de los años treinta. Entre otras, la causa de esta celeridad fue su éxito editorial. En 1935 aparece el primer tomo *El Ulises Criollo: la vida del autor escrita por él mismo,* Botas, México, 1935, 536 páginas. Alcanzó 5 ediciones ese mismo año. Al año siguiente publica el segundo tomo: *La Tormenta: segunda parte de Ulises criollo,* Botas, México, 1936, 594 páginas. Dos años después aparece *El Desastre: tercera parte de Ulises criollo,* Botas, México, 1938, 819 páginas. Al año siguiente: *El Proconsulado: cuarta parte de Ulises Criollo,* Botas, México, 1939, 772 páginas. Veinte años después escribe *La Flama: los de arriba en la Revolución; historia y tragedia,* Cía. Editorial Continental, México, 1959, 496 páginas. José Joaquín Blanco, refiriéndose a las *Memorias,* afirma: "este tejido de detalles trágicos, criminales y caricaturescos de sí mismo y de sus contemporáneos, es menos relevante que la alegoría de la nación que postula y explica: un sistema de mitos y conflictos en los que él mismo se vio enredado, en cuyo marco actuó enérgicamente, como una malla que terminó por apresarlo" (Blanco, J., *op. cit.*, p. 173.). Las condiciones de producción de esas memorias hacen que no las hayamos utilizado como fuentes sino muy subsidiariamente. Recordemos que en la década del treinta Vasconcelos renegó de su actuación política, del indigenismo, de las masas, de los caudillos, en síntesis, de la Revolución. Se volvió pasionalmente anticomunista. Abrazó posturas católicas, hispanistas y, en 1940, fundó y dirigió la revista *Timón*, de abiertas simpatías con Hitler y Mussolini. Cárdenas intentó regresarlo a México en 1938 (entre el 30 y el 38 estuvo en EEUU y en Argentina) pero desinteligencias mutuas lo impidieron. En 1941 regresó a México como Director de la Biblioteca Nacional. *El Proconsulado* es el tomo menos "literario", ya que enhebra, básicamente, sus discursos de la Campaña, sus notas periodísticas en *El Universal* y escritos de sus colaboradores, sobre todo de "Valeria", segundo nombre de la increíble y fascinante Antonieta Rivas Mercado, amante de Vasconcelos.

[965] Vasconcelos, José, *Memorias,* p. 771.

("Plan de Guaymas", del 1 de diciembre de 1929). Sin embargo, Vasconcelos desestimó las alianzas que le ofrecieron tanto una parte de la dirigencia cristera cuanto los oficiales obregonistas durante su campaña. Además, y nuevamente, está presente la ubicua vocación de representación de la totalidad, a la que hemos hecho referencia.

La otra paradoja: los generales revolucionarios organizaban un partido político, representante de "la" revolución y, por extensión, de la misma "nación mexicana". Deponen las armas y construyen una herramienta política altamente exitosa. Esa superposición "revolución-nación", y los considerandos que hemos analizado, son también un hito fundacional en la historia política mexicana posterior, habida cuenta que el PRI (Partido Revolucionario Institucional) reconoce directamente esa paternidad liminar del PNR. Estado, Gobierno, Nación y Revolución se sintetizan en el discurso hegemónico priísta, que dominará la historia de México todo el "corto siglo XX".

*****

La "apropiación" de la invocación nacional como principio de legitimidad política, ya no se correspondía con la idea demoliberal de la soberanía expresada como "un ciudadano, un voto", un pacto acorde a normas y leyes o "un plebiscito cotidiano". El gran ausente, en los años veinte, es el "ciudadano". Son varios los intentos por "ampliar" y conciliar "democracia-conflicto social" o "democracia-capitalismo". Y a nuestro juicio, allí aparece la nación (en sus más variadas vertientes interpretativas) como el "principio salvador".

La nación como trascendencia, "pertenece a esas raras entidades que aportan la salvación. Por contraste, la nación aparece a menudo reducida a ser vehículo de otros conflictos (religiosos, sociales, étnicos). Es objeto de una politización instrumental: progresista para los liberales del siglo XIX, los socialistas, los descolonizadores; reaccionaria para los antimodernos, los anti-Ilustración, los antiindustriales. En este sentido, el Estado ha hecho de la nación un instrumento que se presta a múltiples usos"[966] algunos de los cuales hemos recorridos a lo largo de este libro.

[966] Delanoi, G., *Op. cit.*, pp. 14-15.

TERCERA PARTE

Palabras finales

"Cuiden de otra cosa los hijos de las naciones que ya están de vuelta en la historia. Para nosotros, la nación es todavía un hecho patético, y por eso nos debemos todos a ella. En el vasto deber humano, nos ha incumbido una porción que todavía nos va a dar mucho quehacer. Yo diría, trocando la frase de Martí, que Hidalgo todavía no se quita las botas de campaña."

Alfonso Reyes, "A vuelta de correo", 1932.

Las naciones, como afirmó Carlos Real de Azúa hace más de un cuarto de siglo, son entidades de piel muy coriácea, "parecerían existir en una zona de quietud y consistencia inmune a esos cursos históricos de suma y desagregación que soplan y corren sobre ellas y bajo ellas sin afectarlas sustancialmente."[967] Quizá no sean las naciones como tales las que resisten, indemnes, el paso del tiempo y de la historia, sino sus imágenes y representaciones, que generan esa camaradería, ese apego, esas lealtades y afectos. La remisión a la experiencia y la historia común suele ser una vía de explicación: "un plebiscito cotidiano", "lo histórico en nosotros", "un pedazo de historia cuajada". Sin embargo, es muy difícil atrapar la historicidad de las naciones. "Apenas ignoramos ya, en resumen, lo que la idea de nación puede tener de histórico, percibimos su intrínseca historicidad y, sin embargo [...] estamos aquí en presencia de una idea que, paradójicamente, se resiste a la puesta en evidencia de su dimensión histórica."[968] Sus proteicas imágenes se transmiten con una fidelidad que tiene bastante de letanía litúrgica y de cuento infantil, ésos que los niños insisten que sean contados sin modificación alguna en el contenido, incluso, en la forma.

[967] Real de Azúa, Carlos, "El problema del origen en la conciencia nacional en el Uruguay", en: "Real de Azúa. Evocación/provocación", *Cuadernos del CLAEH. Revista uruguaya de ciencias sociales*, 2da. Serie, Año 12, Nro. 42, 1987/2, p. 18. [El original fue escrito en 1975].
[968] Renaut, A., "Lógicas de la nación", en: Delannoi, Gil y Taguieff, André (comps.), *Teorías del nacionalismo*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 38.

Hemos señalado el carácter indócil y ambivalente del concepto de nación que aducen una y otra vez los estudios sobre el tema. La nación es una de esas raras entidades que parece conjugar a un mismo tiempo lo teórico y lo estético, la emoción y la razón, lo orgánico y lo artificial, lo individual y lo colectivo, lo étnico y lo cívico, las identidades y las leyes. Probablemente por eso, los relatos nacionales absorben dominantemente metáforas de poetas y literatos, acostumbrados a las artes del oxímoron.

Ese discurso indeleble desafía su deconstrucción. Porque con la confesión de la insuficiencia de explicaciones y la perentoriedad de la clarificación conceptual, todos los análisis coinciden al subrayar la efectividad de la narración nacional para reforzar el lazo social, consolidar el orden y reproducir la hegemonía o la dominación y también alterar y discutir el orden, identificar, incluir, sellar pertenencias y solidaridades. La nación es un principio que históricamente se ha revelado muy convincente.

Consideramos que la historización de esos significados es una zona de clivaje por la cual puede romperse el duro cristal de las naciones con el fin de develar los "enigmas y misterios" a los que siempre se alude al encarar el problema: esa "evidencia que deslumbra esa certeza que se evapora". Ernst Renan recomendaba francamente la saludable práctica del olvido y el error histórico para la perpetuación y cohesión de las naciones. Contrariándolo, entonces, establecemos la primera distancia epistemológica con nuestro objeto de estudio y abrimos una llave para abordarlo.

Hemos elegido transitar esa historización a partir de los relatos intelectuales sobre la nación en la década de 1920. Es decir, retomando las advertencias iniciales, hemos pensado sobre el pensamiento de aquellos productores sociales de significados y contenidos de lo nacional. Se ha analizado la centralidad de la problematización de la nación en el repertorio de los intelectuales de la década de 1920. El tema, si no nuevo, se cargó de valoraciones y urgencias que destilan en ese "salvar la nación" omnipresente como preocupación y desafío, como balance pero sobre todo, como proyecto.

Optamos, con las precauciones y recaudos expuestos al comienzo, denominar y conceptualizar como "intelectuales" a los agentes de esas reflexiones. Esta elección voluntaria se nos impuso a lo largo de la investigación, en principio, porque nos llamó la atención la circulación de la palabra y el concepto, que por adhesión o rechazo, está en la agenda de los "hombres de letras" del período, cosa excepcional como sustantivo, no así como adjetivo en épocas precedentes. Y no sólo la palabra, sino un

conjunto de atributos, obligaciones y actitudes asimilables al intelectual moderno.

Por ejemplo, José Vasconcelos recusaba explícitamente la palabra "intelectual" por parecerle demasiado *moderna,* prefiriendo otras denominaciones como "poetas", filósofos o las innumerables figuras con las que se refirió a la función intelectual: "Quetzacóatl", "Hermes", "Ulises". Vasconcelos, un hombre parado en el vértice de dos épocas, humanista por sensibilidad, "revolucionario" y político por imperio de las circunstancias históricas, es considerado por sus interlocutores como un intelectual, como un guía "ideológico" de la juventud.[969] Por su parte, también Vasconcelos señala el terreno moral y político que debe predominar aún en las formas superiores del arte. En la polémica con el poeta peruano José Santos Chocano (y, por extensión, con Leopoldo Lugones),[970] acusó a Chocano de trabajar para tiranos y verdugos de América Latina (Estrada Cabrera, Augusto B. Leguía) y de asesinar al joven arielista Eldwin Elmore:

> "Elmore y yo somos de aquellos que representan el patriotismo nuevo de la América: un patriotismo que no entiende de localismo y que quiere pegarle por igual a las dictaduras que aparezcan en Chile y a las dictaduras que aparezcan en Perú o en México. Somos de los que creemos que

[969] En una polémica que mantuvo José Vasconcelos con José Santos Chocano, la Federación de Estudiantes de Perú asumió la defensa del primero y en octubre de 1925, un grupo de intelectuales publicó la siguiente declaración: "Los escritores y artistas que suscribimos sentimos el deber de declarar *nuestra solidaridad intelectual y espiritual* con José Vasconcelos y nuestra profunda estimación de su obra de pensador y maestro. Los que suscribimos esta declaración no apreciamos igualmente todas las actitudes mentales de Vasconcelos. Discrepamos de su pensamiento en algunos puntos. Pero reconocemos en Vasconcelos a uno de los más altos representares del espíritu y la mentalidad de América. Admiramos y saludamos todos en Vasconcelos con igual ardimiento, al suscitador de nobles y grandes inquietudes, al asertor de una nueva fe, al agitador ideológico de la juventud iberoamericana." Firmaron esta declaración José Carlos Mariátegui, John A. Mackay, Lucas Oyague, Luis Berninzone, Eugenio Garro, Edwin Elmore, Manuel Beltroy, Jorge Guillermo Escobar, Emilio Goyburu, Carlos Velázquez, Luis Alberto Sánchez, Carlos Manuel Cox, Eloy Espinoza y Armando Bazán. Reproducido en: "Poetas y Bufones", *Obras Completas de José Santos Chocano,* Aguilar, Madrid, 1972, pp. 100-101.

[970] El debate público -que conmovió a las juventudes latinoamericanas- se suscitó por los discursos de Chocano y Lugones en las Jornadas de Conmemoración del Centenario de la Batalla de Ayacucho (diciembre de 1924) convocadas por Augusto B. Leguía en Lima. Vasconcelos, en su alegato, tildaba a Lugones de burgués temeroso de perder comodidades: "él ya disfruta de la justicia, disfruta del bienestar: ¿qué le importa que los demás no lo alcancen? Habría que volverlo a su juicio diciéndole que la Revolución social trae justicia para todos, aún para aquellos que no ayudaron a conquistarla". Vasconcelos, José, "Poetas y Bufones", *op. cit.*, p. 17. Véase: Yankelevich, Pablo, "Vendedor de palabras. José Santos Chocano y la Revolución Mexicana" en: *Desacatos.*

> los enemigos de la América Latina son sus tiranos. Antes mataban sólo los bandoleros de la política. *¿Adónde iremos a dar hoy, que aun nuestros poetas se convierten en bandoleros? ¿Y todo para qué? Para allanar el camino al Reino de la Espada.* ¡Pobre América Latina!. Desesperaríamos de tu suerte si no fuese porque al mismo tiempo que Chocanos dan también Elmores."[971]

Leopoldo Lugones se considera a sí mismo un intelectual, tanto que explícitamente, en más de una ocasión desdobla su pertenencia: "Nadie ignora que el programa de la Sociedad o Liga de las Naciones es también ecuménico y cooperativo; con lo cual todo concurre a la pertinencia de las siguientes observaciones sobre el programa de la susodicha Unión [Latinoamericana], que *en mi carácter de intelectual y escritor* considero inaceptable."[972]

Víctor Raúl Haya de la Torre denomina a la alianza de clases de su proyecto político nacional "frente de trabajadores manuales e *intelectuales*". La asociación de "trabajador" a la de "intelectual" marca otra novedad. José Carlos Mariátegui, decididamente instalado en coordenadas muy modernas, no sólo adopta la identidad de intelectual, sino que dedica buena parte de su obra a la semblanza, caracterización y análisis de las funciones de los intelectuales en la "escena contemporánea".

Es cierto que la palabra y el concepto distan de ejercer el monopolio de la representación, ya que conviven con otras nominaciones: "sabios", "eruditos", "letrados", "poetas", "artistas", y –sobre todo– "maestros". La condición magistral está directamente asociada al péndulo de las generaciones, autorreconocimiento privilegiado del espacio crítico juvenilista que atraviesa la década. Sin embargo, como hemos desarrollado, el concepto "Maestro de la Juventud", heredero a la vez de Rodó y de Ortega, se carga de atributos y finalidades que en nada colisionan con la figura intelectual que hemos delineado. Esa magistratura poco tiene que ver con la educación formal y sí está transida de otros significados: sobre todo el de la "primogenitura moral", como decía Deodoro Roca, el del "trabajador" del pensamiento (figura opuesta al olímpico pensador modernista), el de crítico social y orientador de las juventudes, motores, vectores y protagonistas del cambio social.

Sin ninguna pretensión teórica, sino como instrumental camino hermenéutico, los hemos considerado "intelectuales". Aun cuando las denominaciones sean variadas, otra razón nos orienta en esa dirección: los

[971] Vasconcelos, José, "El trágico fin de Edwin Elmore", *Idem*, p. 145.
[972] Lugones, Leopoldo, "La América Latina", en: *La Patria Fuerte*, Círculo Militar. Biblioteca del Oficial, Buenos Aires, 1930, p. 103.

itinerarios que cobra la modernidad en América Latina. En este sentido, la primera "resistencia del objeto" que hemos construido es, precisamente, la variedad de las autorreferencias, sobre todo "entrampados", como estamos en la red de nuestros propios presupuestos: la instalación de esas prácticas en el ambivalente territorio de la modernidad latinoamericana de la década del veinte. Eso nos lleva a subrayar el carácter a la vez coloidal y matriz de ese territorio de los años veinte, en el que a pesar de la fuerte tensión entre lo "viejo" y lo "nuevo", la discusión acerca de la definición y función de los "intelectuales" (con o sin la palabra) es un tema recurrente y privilegiado en el paisaje de las ideas latinoamericano. Y decimos "entrampados" porque el autorreconocimiento es una nota constitutiva del intelectual moderno y, según muchos autores, esta capacidad de recortarse y autorreconocerse frente o fuera de la sociedad y el Estado ("jerarquía fantasmal") o "desde la sociedad contra el Estado" (intelectual crítico) o bien desde el Estado y "contra la sociedad" (intelectual que defiende, reproduce o legitima el poder) es un pasaporte de ingreso a la controversial cofradía intelectual. Ahora bien, si la condición no es unívoca, tampoco lo es el campo cultural latinoamericano en los años veinte, así como otros territorios sociales y políticos en proceso de constitución y modernización. Por caso, ¿qué es el "Estado" en el México revolucionario de la década de 1920, donde la lógica de la política apenas se impone a la de las armas? Sin embargo, ese Estado que se reconstruye desde sus aparatos más elementales, también aspira al ejercicio del "monopolio de la cultura legítima". ¿Qué es lo público y lo privado en el Perú de Leguía? Un estado débil, que debe apelar a una alianza con los gamonales de la Sierra ante su incapacidad de imponer una voluntad, un control político y hasta económico sobre su territorio en el marco de una economía de enclave, otra de subsistencia y de la exclusión, social y étnica de la mayoría de la población. En Argentina, las inclusiones han tomado un carril institucional y la incorporación de las mayorías (masculinas) ha adoptado la forma electoral y la constitución de partidos políticos modernos. Sin embargo, la democracia política se muestra insuficiente para absorber el conflicto. Para algunos, es esa vía la que genera el conflicto, para otros, el problema está en la falta de una identidad nacional, lesionada por inmigrantes y maximalistas, incluso por esos ciudadanos que han dejado de ser imaginarios. Para todos, la invocación a la nación es garantía de legitimidad y una puerta de entrada al reino de la armonía. De allí que ésta se convierta en un territorio de polémicas que se tramitan, a nuestro juicio, más que en ningún otro lugar, en el territorio de las ideas.

Los intelectuales de la década definieron prácticas, figuras y misiones. Se adjudicaron explícitamente una misión civilizadora, modernizadora y secularizadora. Pero el otro imperativo fue el de la crítica y la transformación. Ya no sólo es la interpretación y la denuncia, sino la intervención pública *(política)* el campo que define al intelectual. Por poner otro ejemplo: el estudio del antropólogo Manuel Gamio sobre el Valle de Teotihuacan fue fundacional no sólo para el conocimiento de la cultura azteca sino también en el campo de la "investigación integral" en arqueología y antropología, que le valieron un doctorado *Honoris Causa* en la Universidad de Columbia. Pero la creación de la revista *Ethnos* trasciende la intención científica y profesional para proponerse una tarea de divulgación, desde la cual no duda en dirigirse y "aconsejar" la dirección de la política indigenista del presidente Álvaro Obregón y recordarle a los mexicanos su pasado autóctono.

Es decir, más allá de la escolarización y las funciones profesionales, más allá de su consagración como poetas, arqueólogos o críticos literarios, o aun, más allá de su condición de políticos (y con todas esas pertenencias incluidas), estos *bricoleurs*[973] se reconocen como una elite que genera discursos, explicaciones y representaciones sobre la sociedad. Son hombres creadores: *El antiimperialismo y el APRA*, *Las Fuerzas Morales*, *La Raza Cósmica*, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, la *Historia de la Literatura Argentina*, entre tantas otras del período, plantearon interpretaciones originales a la vez que ya clásicas en el repertorio de las ideas latinoamericanas.

Los intelectuales de los años veinte también son "legisladores", en los términos de Bauman.[974] Crean, difunden y trasmiten ideas, a partir de un "malestar" inicial que proyectan hacia la sociedad para, finalmente, refractar sobre el Estado. Tienen una vocación omnívora hacia el conocimiento, no se consideran especialistas ni técnicos, y defienden esa extraterritorialidad que expresan en la forma generosa del ensayo. Pero es la vocación de intervención social y política lo que, a nuestro juicio, representa la nota central que contribuye a definirlos como intelectuales, al tiempo que marca una decidida ruptura con los intereses de los hombres de letras de la generación anterior. Consideran el espacio cultural como un terreno privilegiado de esa intervención política. Podemos reconocer en ellos, algunas tradiciones del intelectual moderno (romántico-popu-

[973] El concepto de *bricoleurs* en: Bourricaud, François, *Los intelectuales y las pasiones democráticas*, UNAM, México, 1990, pp. 8-25.

[974] Bauman, Zygmunt, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Ed. De la Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.

lista, revolucionario, "ideólogos" o "utopistas"). Se identifican como habitantes de una misma fraternidad, una elite "desinteresada" y "heroica", que trascendiendo sus intereses personales, individuales, vuelca su prédica sobre la sociedad.

Las elites culturales y políticas decimonónicas habían puesto el énfasis en la organización del poder y el orden. Su preocupación omnipresente era la construcción del Estado y su reflexión acerca de la nación era subsidiaria de esa necesidad. Los intelectuales de los años veinte comparten ese *ethos* proyectual, civilizatorio y fáustico. Pero no son hombres "clásicos" o positivistas, sino románticos. En esta década el pensamiento latinoamericano busca definir (o crear) imágenes y representaciones de la nación en un terreno que no tiene sólo al Estado de protagonista y que privilegiadamente se tramita en el campo de la cultura. Un campo que se redefine y se amplía para abarcar y definir un "nosotros" social más inclusivo que, por supuesto, no deja de atender al problema del orden.

El diagnóstico de "crisis" que comparten, es la sección áurea para redefinir la nación, al tiempo que contribuye a modelar y la legitimidad del espacio intelectual. La crisis es, desde el punto filosófico y gnoseológico, una crisis de paradigma. Hay una recusación explícita del positivismo, ideología (más que eso, casi una cosmovisión) que había sostenido el orden oligárquico y el tránsito de las sociedades latinoamericanas hacia su modernización. El progreso, la racionalidad, el evolucionismo social rectilíneo y homogéneo y, también, la tutela del pensamiento europeo (que comenzará a llamarse "europeísta") fueron criticados. Se reeditó, entonces, la preocupación sobre las posibilidades de un pensamiento latinoamericano original, que no fuera "mera copia" "exótica" y "simiesca" del pensamiento europeo, crítica recurrente a las generaciones intelectuales precedentes. Por otra parte, se redefine el territorio de la cultura, ensanchándose por la brecha que deja la pérdida de certezas del progreso indefinido, la fatalidad del desarrollo unidireccional. El pensamiento relativista es el prisma que habilita una reflexión más particularista, identitaria y, en casos, esencialista de las pertenencias.

Consideramos que los intelectuales latinoamericanos de la década ubican el pensamiento sobre la nación en dos terrenos dominantes: la sociedad y la cultura. La tarea intelectual se carga de atributos ligados al tema de la legitimidad y el poder al tiempo que, en la tenaz defensa del espacio de las humanidades, ya no sólo de la "ciencia", se evidencia una operación que Ramos denomina "dispositivo pedagógico",[975] en el que el campo de la cultura y el del orden tienden a enhebrarse y corresponder-

[975] Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, FCE, México, 1989, p. 217.

se. La idea de crisis es un objeto creado para legitimar el campo intelectual y el campo de la "cultura", entendida como un territorio que es a la vez moral, estético y social, se presenta como su imperioso contrapeso. En ese cruce entre cultura y orden se traza el objeto "nación".

La nación se vuelve más elástica en las interpretaciones de estos intelectuales. Se ensancha en espesor temporal y densidad social. Se amplía en el tiempo, hacia el pasado y en volumen: "los otros" antes excluidos.

Los orígenes de la nación se remiten a la conquista o más radicalmente a las culturas indígenas. En 1933, "cuatrocientos años después de que la acción del conquistador la había sepultado", una expedición arqueológica dirigida por Luis Valcárcel descubría Sacsahuamán, hecho que coronaba una labor indigenista de más de una década. Para Valcárcel, era una señal que buscaba con precedencia: "se trataba de un verdadero símbolo del resurgimiento de la cultura indígena."[976] Su importancia simbólica trascendía el hecho arqueológico, tanto como para Gamio el descubrimiento del Templo de Quetzacóatl. Esas temporalidades generosas no sólo se verifican en el campo de la arqueología. Como se ha desarrollado, Haya de la Torre, conforme a su relativista idea del "espacio-tiempo histórico", reivindicaba una temporalidad propia para "Indoamérica" que no necesariamente se anclaba en la de la cultura occidental, sino que debía recorrer una lógica histórica específica que se remontaba a las civilizaciones originarias. Si bien Belaúnde cree que es la conquista española y la religión católica lo que define a la nación peruana, no deja de reconocer ese "redescubrimiento" del pasado incaico por parte de las "nuevas generaciones", que lo obliga a tenerlas en cuenta. Incluso en una Argentina "orgullosamente" blanca, Ricardo Rojas asienta los orígenes de la nación "sobre la roca primordial de la tradición indígena". Vasconcelos, voluntariamente ahistórico, hace descender los "hombres rojos" de la Atlántida. Leopoldo Lugones filia el poema de Hernández a las sagas homéricas. Los ejemplos, como hemos desarrollado, podrían multiplicarse.

Pensamos que esa remisión hacia un pasado remoto, casi inmemorial, responde a la búsqueda de linajes densos, de pedestales más contundentes, reinventados para asentar sobre otros presupuestos a la nación. El Tawantinsuyu, el imperio jesuítico, las escuelas de Vasco de Quiroga, el ayllu, son resemantizados. Esos viajes historicistas tienen como objetivo anclar en antiguas imágenes muy nuevas intenciones. Ese énfasis en lo "propio" (o "apropiado"), lo raigal y lo profundo se relaciona con la

[976] Valcárcel, Luis, *Memorias*, IEP, Lima, 1981, p. 291.

búsqueda de fórmulas alternativas a la idea de nación de la tradición revolucionaria francesa, que consideran abstracta, "foránea", *anatópica* (en neologismo acuñado por Belaúnde) e insuficiente para dar cuenta de la "realidad" de sus sociedades. Si esa tradición clausuraba el pasado, una forma que asumió la redefinición de la nación en los años veinte fue la reinvención de abolengos e identidades. En algunos casos la intención fue restauracionista y nostálgica (despertar a la "bella durmiente"). En otros, era el punto de partida para sortear los extravíos de un orden político e ideológico que excluía a las mayorías desde el punto de vista étnico, económico o social, subrayando la inexistencia de la nación y acompañando las propuestas para construirla en el futuro. En ambos casos, el pasado es el espacio de legitimación para contrarrestar las imágenes de nación decimonónicas basadas en principios tales como el "ciudadano", el "propietario", la "democracia" entendida ésta como el lugar excluyente de los dos primeros.

Si la temporalidad de la nación se estira en el tiempo, también se ensancha en el espacio social. *Los de abajo*, son objeto privilegiado de tratamiento. Indios, campesinos, obreros, "mestizos" (clases medias, en términos de Molina Enríquez) son convocados al banquete de la reflexión nacional. La reflexión se desliza del formato "racial" a una consideración de carácter dominantemente cultural, social y económica. En Perú, los indigenistas imponen la visión de un Perú de "cuatro quintas partes" indígenas, declaran la guerra al español y extranjera a Lima. Esa inversión que no superaba el esquema etnicista anterior, excluyentemente blanco, sin embargo, llamó la atención sobre un problema que, desde entonces y hasta el día de hoy no puede soslayarse.

La asociación entre el problema indígena y el de la tierra que establece Mariátegui fue el tópico fundacional de un debate que cruzó la historia latinoamericana. El "problema indígena" deviene "problema campesino" y la tierra es el pasaporte de una conclusión a otra. En México, los campesinos ingresaron a la nación de hecho a través de diez años de participación en el ejército zapatista. Si el artículo 27 de la constitución de Querétaro registraba esa evidencia, su efectivo cumplimiento y, sobre todo, la incorporación de ese "otro" México, a través de símbolos, imágenes y estereotipos, fue objeto de una febril actividad intelectual. La revisión del sistema de tenencia de la tierra en aquellas sociedades en las que el campesinado es mayoritario, se considera un imperativo que completaría la nación, acercaría el desarrollo y la modernidad, o bien legitimaría la revolución, establecería la justicia social y, también, acercaría a la modernidad.

Sin embargo, las naciones nunca fueron campesinas ni indígenas. Una idea central del período es la de "mestizaje", ya no racial, sino "espi-

ritual". Si la nación es un concepto que llama a la armonía, al "nosotros", a la "confraternidad" por encima de las diferencias étnicas, clasistas, regionales, culturales, el "mestizaje espiritual", la idea de síntesis de opuestos y de fusión de diferencias, es imprescindible, toda vez que estos mismos intelectuales han desplegado la dificultosa polifonía y policromía de las sociedades latinoamericanas. Esa complejidad, que ellos mismos han desatado, los mueve a operaciones de síntesis. Por eso, entre atanores y aludeles, la idea de crisol se impone con tanta fuerza. Llámese "síntesis viviente", "razas cósmicas", "mestizaje espiritual", todo tiende a destilar en un precipitado que impele a borrar las diferencias, no tanto así las desigualdades, en todos los casos a galvanizar imaginarios comunes y "comunidades imaginadas".

Si el volumen de la nación se ensanchaba en el espacio y en el tiempo, una forma centrípeta de recortar los perímetros nacionales fue la confrontación con el "otro" exterior. Autonomía, autodeterminación, soberanía, son conceptos que se redefinieron contra la presión de la dominación económica, y en casos, militar, del "gran garrote" norteamericano. Un "otro" que ya no está fuera de los contornos continentales ni al que arraigan tradiciones culturales o filiales. En el siglo XIX, Europa fungía como modelo de los países latinoamericanos: el progreso, la modernidad, la "cultura", la civilización. La crisis de modelo cultural europeo, sumada al intervencionismo de los EEUU, llevó a los intelectuales de los años veinte a delimitar como objeto cultural y político "Indoamérica" y a pensarle unos contenidos identitarios a escala regional. A la vera del antiimperialismo, los intelectuales críticos diseñaron estrategias de unidad cultural y política que complementariamente contribuyeron a dotar de otros contenidos al problema nacional. Temas como el "patriotismo", el "nacionalismo", la "nación", son analizados a partir de la dependencia económica y también cultural.

Del inicial antinorteamericanismo modernista, que se dirimía privilegiadamente en la oposición entre "latinidad-sajonismo", después de la Gran Guerra, el imperialismo se construyó como objeto teórico e ideológico basado en consideraciones de índole económica y política. La problematización de la dependencia económica es una novedad que inaugura un principio explicativo del desarrollo, crucial en el debate social de la región. La ilusión de la simetría de los términos de intercambio y de los beneficios de una modernización dependiente se ponen en tela de juicio.

La centralidad adjudicada al antiimperialismo en el camino hacia la revolución, generó fuertes debates entre las interpretaciones de la III In-

ternacional y los partidos comunistas y el universo genéricamente "aprista". Los horizontes, los actores, los tiempos y las estrategias de la revolución latinoamericana guardaban estrecha relación con el orden y las formas de la lucha antiimperialista. Los apristas, "en función de las condiciones del espacio-tiempo indoamericano", consideraban al antiimperialismo el alfa y omega de la revolución y, consecuentemente, proponían una "revolución 'social', no socialista" llevada a cabo por "todas las clases damnificadas por el imperialismo". Las "mayorías", dibujaban el perímetro del "pueblo" y éste a la nación. Este frente no sólo incluía a las clases medias (burguesías), campesinos y obreros, sino que adjudicaba el liderazgo a las primeras. El binomio "oligarquía/imperialismo" *versus* "pueblo/nación", claramente instalado en la década de 1920, se constituiría en una fórmula dominante de la cultura política latinoamericana en las décadas de 1930 y 1940, sobre todo en las experiencias denominadas "nacional-populares" y/o populistas.

Autonomía-dependencia, originalidad-imitación, particularismo-universalismo, razón-emoción, tradición-modernidad son problemas que se expresan en el campo de la literatura y las historias literarias. La discusión sobre el idioma, la construcción del canon literario y las historias de la literatura, son muy representativas de la impronta que, en cada caso, quería imprimirse a la nación.

En América Latina, el problema de la lengua estaba saldado desde el momento mismo de la independencia política. Sin embargo, en los años veinte y en el contexto de la creciente ciudadanización, la real o potencial electoralización y la redefinición del "quiénes" de la nación se instalon como polémica. Si bien existía un consenso cerrado respecto del español (o el castellano), el afán integracionista, sobre todo en la alfabetización, motivó el registro, el estudio y, en casos, la codificación de las lenguas vernáculas. Generalmente como una vía de acceso no sólo al conocimiento de las comunidades lingüísticas sino como formas de acceso a la lengua oficial del Estado. El español debe justificarse frente a la presión o la mera presencia de lenguas subalternas. Asimismo, los intelectuales abordaron (para defender o atacar) las relaciones entre el "lenguaje popular", "usual", "oral" y el lenguaje escrito, conforme a las reglas de la Academia o las del pueblo. En relación con el contenido, como los temas literarios y políticos se orientaron hacia los antes marginados y subalternos (indios, campesinos, negros, obreros), el imperio del retrato sumergió a escritores, novelistas y poetas en ensayos a veces pretendidamente "miméticos", otras pretendidamente "representativos", o bien creadores, de las lenguas orales, populares, o –en los límites– en el intento

de comprensión de otras lenguas, sonidos y ritmos. Ese registro tuvo dos orientaciones: el de la experimentación escrituraria de las vanguardias (por caso, la *criolledá* conversadora con el mundo, de Borges) y la del *reflejo* literario, "que considera idónea la reconstrucción de las experiencias 'vivas' [...] que se suma a la defensa del realismo social y el interés de *representar* por medio del lenguaje –como registro sociolingüístico–, a las diferentes clases sociales."[977]

En la tensión entre lo universal y lo particular que atraviesa la idea de nación, los intelectuales enfrentaron el dilema de elegir entre occidentalizar y una tendencia *narodnik* de defensa de la cultura local. Para Gellner, sin embargo, "todos los reyes filósofos del mundo 'subdesarrollado' actúan como occidentalizadores y hablan como *narodniks*."[978]

Otro tanto ocurre con las literaturas nacionales y la revinsión de genealogías "representativas" de las personalidades nacionales. Hemos analizado el doble movimiento que predomina en esas construcciones: por un lado, el catálogo, la sumatoria de obras y autores que constituyeran una "masa crítica" que corroborara la existencia de una literatura nacional. El proceso de selección del *corpus*, revela de manera prístina las polémicas sobre la nación y cómo los criterios político-ideológicos se cruzan con los estéticos. Por eso la novela *La Malhora* es una "revolución en la literatura", pero *Los de Abajo* es literatura de la Revolución, independientemente de la intención de Mariano Azuela. En la misma dirección, si la literatura es "peruana" o del Perú y "desde cuándo", se vuelve un terreno de disputas entre aquéllos que consideran que la nación peruana existe desde Garcilaso o aún no se ha conformado. Para algunos, Ricardo Palma es el genuino representante de las *tradiciones* peruanas, para otros es González Prada, quien al incorporar a los indios comienza a peruanizar la literatura, sin embargo todos añoran la ausencia de un *Facundo*. Si de gauchos se trata, éstos pueden ser "judíos", homéricos o vanguardistas. Para los tradicionalistas, contrapesan la ciudad, lo nuevo, las fuerzas centrífugas de la modernidad. Para las vanguardias, el gaucho, el criollismo, el nativismo, son temas que habilitan a dialogar y polemizar en el campo de una escritura nacional que intenta reconciliar lo vernáculo y lo ecuménico.

[977] Díaz Arciniega, Víctor, *Querella por la cultura 'revolucionaria' (1925)*, FCE, México, 1989, p. 131.
[978] Gellner, Ernst, *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1964. Citado por Chatterjee, Partha, "El nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas", en: Fernández Bravo, A., *op. cit.*, p. 128.

Tradicionalistas o vanguardistas, societalistas o comunitaristas, organicistas o clasistas, los intelectuales latinoamericanos reflexionaron sobre las formas de la nación como un principio crucial para *cambiar el orden*, o –por el contrario– para *ordenar el cambio*. Para todos, la nación habita en algún punto equidistante en la encrucijada formada por los conceptos de crisis, modernidad, tradición y revolución. Así localizada, la nación es "más *alrededor* de la temporalidad que *sobre* la historicidad: una forma de vida que es más compleja que la *comunidad*; más simbólica que la *sociedad;* más connotativa que el *país*; menos patriótica que la *patria*; más retórica que la razón de Estado; más mitológica que la ideología; menos homogénea que la hegemonía; menos cerrada que el ciudadano; más colectiva que *el sujeto*; más psíquica que la urbanidad; más híbrida en la articulación de las diferencias e identificaciones culturales de lo que pueden presentarse en cualquier estructuración jerárquica o binaria del antagonismo social."[979]

La década se inaugura con la crisis de paradigma que sucede a la Gran Guerra y culmina con la crisis capitalista. Como ya hemos analizado, la urgencia por redefinir la nación guarda relación con la búsqueda de nuevas fórmulas de articulación entre Estado y Sociedad y, concomitantemente, con la búsqueda de principios alternativos de legitimidad política. Y una cuota importante en el significado de esta crisis es la aparición de sujetos sociales que impugnan y pugnan por su incorporación al terreno político como protagonistas, que aspiran a ensanchar las naciones, a hacerlas más propias y representativas. En los años treinta y cuarenta la interpelación a la nación es un núcleo decisivo del pensar y el hacer político, esto, en muchas interpretaciones, se adjudicó a los efectos que la crisis de 1929 tuvo en las economías latinoamericanas y, consecuentemente, en el reacomodamiento de sus estructuras sociopolíticas e ideológicas. Pensamos, sin embargo, que la erosión del sujeto liberal que sucede a la Gran Guerra crea las condiciones para la reflexión acerca de la nación y que es en los años veinte cuando se plantean los núcleos fundamentales de las distintas interpretaciones que harán de la nación (desde distintas ópticas) la base discursiva de interpelación a la unidad de los opuestos y la superación de los conflictos sociales, políticos, regionales y étnicos.

Como hemos expuesto, la invocación de "salvar la nación" también puede ser leída como la necesidad de "ser salvados por ella". En el orden

[979] Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura,* Manantial, Buenos Aires, 2002, Capítulo VIII, "Disem*inación*", p. 176.

político, la idea de nación como pueblo soberano y la democracia entendida como ciudadanía política, en tanto vínculo contractual, individualista, voluntario y racional, es recusado, describiendo un corrimiento hacia definiciones esencialistas, espiritualistas y, en casos, totalizantes. Desde la crítica al liberalismo se despliegan soluciones corporativas (basadas en la jerarquía, el orden, la autoridad, y el principio nacional como todo omnicomprensivo por encima de la sociedad), nacional-populares (las denominadas "democracias funcionales") o las soluciones comunistas, para las que la nación no es un principio societal modelador central. Sin embargo, la nación también se define en pugna (a veces en complementariedad) con la idea revolucionaria.

Los partidos políticos y sus líderes se inundan de nación para interpelar a los ciudadanos. Para los apristas, la "salvación" del Perú está superpuesta a la pertenencia al APRA, Mariátegui (la figura más tensionada del período) propone peruanizar al Perú y leer el socialismo con ojos peruanos sin perder de vista el carácter revolucionario del proletariado. La UCR "es la nación misma" porque es "la constitución nacional" y porque la regeneración del país está encarnada en su espíritu. Para los nacionalistas, ese camino liberal ha desvirtuado la "verdadera" nacionalidad organicista, la "patria", basada en la jerarquía, la autoridad y, en casos, la religión católica. Para Vasconcelos y el Partido Antirreeleccionista, hay que volver a encauzar la revolución desde el punto en que la dejó Madero, para los sonorenses es imprescindible fundar un Partido que selle y superponga revolución y nación, fórmula que devendrá "Partido-Estado-Nación".

La pretensión de la representación total y holística de la nación inaugura formas "frentistas", corporativas y movimientistas que arraigaron fuertemente en las culturas políticas de la región. Una nación que se revela más abarcativa, más ampliada, no así más democrática ni más plural. Las búsquedas del orden, corren por otros caminos. Quien impusiera "sus" significados de la nación se haría de un *plus* de legitimidad política de la mayor importancia. Por eso consideramos fundacional la discusión intelectual sobre la nación en la década de 1920, en la que esos significados se tramitan prioritariamente en el campo cultural e ideológico y, recién hacia finales de la misma, se objetivan políticamente. Esas representaciones intentaban conjurar unas urgencias históricas, derivadas quizás, por el hecho de que *Hidalgo aún no se quitaba las botas de campaña.*

Fuentes

Alegría, Ciro, *Mucha suerte con harto palo. Memorias*, Losada, Buenos Aires, 1976.

Arguedas, Alcides, *Pueblo enfermo*, Tercera edición, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1937. [Primera edición: 1909].

Ayarragaray, Lucas, *Cuestiones y Problemas Argentinos Contemporáneos*, Lajuane & Cía Editores, Buenos Aires, 1926.

Basadre, Jorge, *Perú, problema y posibilidad*, Rosay, Lima, 1931.

Belaúnde, Víctor A., *Meditaciones Peruanas*, Compañía de impresiones y publicidad editores, Lima, 1932.

Belaúnde, Víctor A., *La crisis presente (1914-1940)*, Mercurio Peruano, Lima, 1940.

Belaúnde, Víctor A., *La realidad nacional*, El Mercurio Peruano, Lima, 1945. [Primera edición: Mercurio Peruano, 1930].

Belaúnde, Víctor A., *La síntesis viviente*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1950.

Belaúnde, Víctor A., *Peruanidad*, Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, Lima, 1983.

Bello, Andrés, *Obras Completas*, Ministerio de Educación, Caracas, 1952.

Borges, Jorge Luis, *El tamaño de mi esperanza*, Seix Barral, Buenos Aires, 1993. [Primera edición: Proa, Buenos Aires, 1926].

Borges, Jorge Luis, *El idioma de los argentinos*, Seix Barral, Buenos Aires, 1994. [Primera edición: Gleizer, Buenos Aires, 1928].

Borges, Jorge Luis, *Evaristo Carriego*, Alianza, Buenos Aires, 1998. [Primera edición: 1930].

Borges, Jorge Luis, "Página relativa a Figari", leída con motivo de la exposición de cuadros de Pedro Figari realizada en el Convivio de los Cursos de Cultura Católica, aparecida en *Criterio*, Año I, Nro. 30, 27 de septiembre de 1928. Tomado de Borges, Jorge Luis, *Textos Recobrados (1919-1929)*, Edición de Sara Luisa del Carril, EMECE, Buenos Aires, 1997.

Bunge, Carlos, *Nuestra América. Ensayo de psicología social*, Arnoldo Moen Editores, Buenos Aires, 1911. [Primera edición: 1903].

Caso, Antonio, *Ensayos Críticos y polémicos. Con una carta de Emile Boutroux y un prólogo de Julio Jiménes Rueda*, Ediciones México Moderno, México, 1922.

Caso, Antonio, *El problema de México y la Ideología Nacional*, Ed. Cultura, México, 1924.

Caso, Antonio, *Discursos a la Nación Mexicana*, Porrúa Hnos., México, 1922.

Chocano, José Santos, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1972.

Chueco, Manuel, *La República Argentina en su primer Centenario*, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, Buenos Aires, 1910.

Comisión de Investigaciones Históricas de la Revolución Mexicana, *Documentos Históricos de la Revolución Mexicana*, Jus, México, 1976.

Comité Aprista de Buenos Aires, *Autopsia del presupuesto civilista*, Buenos Aires, Claridad, 1936.

Cox, Carlos M., "Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui", en: *Repertorio Americano*, XXIX, 14 de julio 1934, pp. 17-19.

Cox, Manuel (ed.), *Cartas de Haya de la Torre a los prisioneros apristas*, Nuevo Día, Lima, 1946.

Davis, T. y Villanueva, V., *300 documentos para estudio del APRA*, Horizonte, Lima, 1982.

De la Riva Agüero, José, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Pontificia Universidad Católica, *Obras completas*, Tomo I, 1962. [El original es de 1905].

Delmar, Serafín, "Haya de la Torre", en: *Repertorio Americano*, XXVI, 6 mayo de 1933, p. 270.

Del Mazo, Gabriel (comp.), *La Reforma Universitaria. Documentos relativos a la propagación del movimiento en América Latina (1918-1927)*, Federación Universitaria de Buenos Aires-Publicaciones del Círculo Médico Argentino y del Centro de Estudiantes de Medicina, Talleres Gráficos Ferrari Hermanos, Buenos Aires, 1927.

"Exposición preliminar del Mensaje Presidencial presentado por escrito a las Cámaras Federales y Discurso Político del C. Gral. Plutarco Elías Calles, presidente de la República, ante el Congreso Nacional, el primero de septiembre de 1928", Talleres Gráficos de la Nación, México, 1928.

Gálvez, Manuel, *El Diario de Gabriel Quiroga*, Antonio Moen, Buenos Aires, 1910.

Gamio, Manuel, *Forjando Patria*, Porrúa, México, Cuarta edición, 1992. [Primera edición: Porrúa, México, 1916].

Gamio, Manuel, *Programa de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos*, Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda, México, 1918.

Gamio, Manuel, *La población del Valle de Teotihuacán, representativa de las que habitan en la Mesa Central*, Exposición de la Dirección de Antropología, Botas, México, 1921.

Gamio, Manuel y Vasconcelos, José, *Aspects of Mexican Civilization*, University of Chicago Press, Chicago, 1926.

García Calderón, Francisco, *Las Democracias Latinas de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979. [El original: *Les democraties Latines de L'Amerique*, 1912].

Garcia Calderón, Francisco, *En torno al Perú y a América Latina*, Mejía Bacca, Lima, 1956. [Primera edición: 1919].

García, Uriel, *El nuevo indio. Ensayos indianistas sobre la sierra surperuana*, H. G. Rozas Sucesores Librería e Imprenta, Cuzco, 1937 [Primera edición: 1930].

Giusti, Roberto, *Visto y vivido. Anécdotas, semblanzas, confesiones y batallas*, Losada, Buenos Aires, 1965.

González, Joaquín V., *El juicio del siglo*, Biblioteca Fundamental, Buenos Aires, 1979. [Primera Edición: 1910].

González Prada, Manuel, *Horas de lucha*, Lux, Lima, 1924. [Primera edición: Universo, Lima, 1905].

González Prada, Manuel, *Páginas libres*, Ercilla, Santiago de Chile, 1937.

Haya de la Torre, Víctor R., "Nuestro Frente Intelectual. Mensaje para la revista *Amauta*", en: *Amauta*, Lima, Año I, Nro. 3, noviembre de 1926, pp. 4-6.

Haya de la Torre, Víctor R., "Sentido de la lucha antiimperialista", en: *Amauta*, Lima, Año II, Nro. 8, abril de 1927, pp. 38-39.

Haya de la Torre, Víctor R., *Por la emancipación de América Latina*, Gleizer, Buenos Aires, 1927.

Haya de la Torre, Víctor R., *Ideario y acción aprista. Artículos, discursos y cartas. 1926-1930*, Claridad, Buenos Aires, 1930.

Haya de la Torre, Víctor R., *Impresiones sobre la Inglaterra imperialista y la Rusia soviética*, Claridad, Buenos Aires, 1932.

Haya de la Torre, Víctor R., *Construyendo el aprismo. Artículos y cartas desde el exilio (1924-31)*, Claridad, Buenos Aires, 1933.

Haya de la Torre, Víctor R., *Política aprista*, Atahualpa, Lima, 1933.

Haya de la Torre, Víctor R., *El antiimperialismo y el APRA*, Ercilla, Santiago, 1935.

Haya de la Torre, Víctor R., *Espacio-Tiempo Histórico*, La Tribuna, Lima, 1942.

Haya de la Torre, Víctor R., "Espacio-Tiempo Histórico", en: *Cuadernos Americanos*, Año IV, Nro. 33, México, mayo-junio de 1948, pp. 46-61.

Haya de la Torre, Víctor R., *Treinta años de aprismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

Haya de la Torre, Víctor R., *Obras Completas*, Mejía Bacca, Lima, 1977.

Henríquez Ureña, Pedro, *Ensayos Críticos*, Esteban Fernández, La Habana, 1905.

Henríquez Ureña, Pedro, *El libro del idioma*, Kapeluz, Buenos Aires, 1927.

Henríquez Ureña, Pedro, *Seis Ensayos en busca de nuestra expresión*, Babel, Buenos Aires, 1928.

Henríquez Ureña, Pedro, *Literary Currentes in Hispanic America*, Harvard University Press, Cambridge, 1945. [*Las corrientes literarias en América Latina*, FCE, México, 1949].

Henríquez Ureña, Pedro, *La Utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978. Prólogo, Rafael Gutiérrez Giradot. Compilación y cronología, Angel Rama y Rafael Gutiérrez Giradot.

Henríquez Ureña, Pedro, *Obras Completas*, Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, Santo Domingo, 1976. Selección y prólogo de Juan Jacobo de Lara, 3 Vols.

Henríquez Ureña, Pedro, *Epistolario íntimo con Alfonso Reyes, 1906-1946*. Prólogo de Juan Jacobo de Lara, Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, Santo Domingo, 1981, 2 Vols.

Henríquez Ureña, Pedro, *Memorias. Diario*, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, 1989. Prólogo y notas de Enrique Zuleta Alvarez.

Ingenieros, José, *Obras Completas de José Ingenieros*, Elmer Editor, Buenos Aires, 1956:

Vol. 10: *El Hombre Mediocre*. [Primera edición: 1913]. ["La moral de los idealistas" introducción de *El hombre mediocre*, fue publicado como folleto en San José de Costa Rica, 1914, y se reeditó en Barcelona en 1917].

Vol. 11: *Hacia una Moral sin Dogmas*. [Primera edición: 1917].

Vol. 13: *La Evolución de las Ideas Argentinas* (5 Tomos). [Primera edición: 1918-1920].

Vol. 14: *Proposiciones Relativas al Porvenir de la Filosofía.* [Primera edición: 1918].
Vol. 16: *Los Tiempos Nuevos.* [Primera edición: 1920].
Vol. 19: *Las Fuerzas Morales.* [Primera edición: 1925].
Ingenieros, José, "La Universidad del Porvenir (La filosofía científica en la organización de las universidades)", en: *La Universidad del porvenir y otros escritos sobre filosofía, educación y cultura,* Ediciones Meridión, Buenos Aires, 1956. [La primera edición fue realizada por el Segundo Congreso Científico Panamericano, Columbia Printing Co., Inc, Washington, december 1915-january 1916].
Ingenieros, José, "La formación de la raza argentina", en: *Sociología Argentina*, Losada, Buenos Aires, 1946. Notas de Aníbal Ponce. [El trabajo fue leído en el Instituto Popular de Conferencias, el 2 de septiembre de 1915, publicado al día siguiente en el diario *La Prensa* y, posteriormente en la *Revista de Filosofía,* Año I, Nro. 5].
Ingenieros, José, "Las ideas sociológicas de Sarmiento", en: *Sociología Argentina*, Losada, Buenos Aires, 1946. Notas de Aníbal Ponce. [Primera edición: 1916].
Jiménez Rueda, Julio, *Bajo la Cruz del Sur: Impresiones de Sudamérica,* Manuel Mañón, México, 1922.
Lombardo Toledano, Vicente, *La libertad sindical en México*, La lucha, México, 1926.
Lombardo Toledano, Vicente, "Geografía de las Lenguas de Puebla, con algunas observaciones sobre sus primeros y sus actuales pobladores". Tesis doctoral en Filosofía por la Universidad Nacional de México. [Publicada originalmente en la revista *Universidad de México*, diciembre de 1931].
Lombardo Toledano, Vicente, *Escritos acerca de la situación de los indígenas,* selección de textos: Marcela Lombardo, prólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, Centro de Estudios Filosóficos, políticos y sociales V. Lombardo Toledano, México, 1991.
Lombardo Toledano, Vicente, *Obras Completas*, Gobierno del Estado de Puebla, Puebla, 1992.
Lugones, Leopoldo, "Didáctica", en: *Antología de la Prosa*, Centurión, Buenos Aires, 1949. [Primera edición: Otero y Cía, Buenos Aires, 1910].
Lugones, Leopoldo, *Historia de Sarmiento,* Otero y Cía, Buenos Aires, 1911.
Lugones, Leopoldo, *El Payador*, Centurión, Buenos Aires, 1961. [Primera edición: Editorial Otero y Cía, Buenos Aires, 1916].
Lugones, Leopoldo, "La neutralidad imposible", en: *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, Año III, Vol. 5, Nro. 3, mayo de 1917.
Lugones, Leopoldo, *Mi beligerancia*, Otero y García editores, Buenos Aires, 1917.
Lugones, Leopoldo, *El tamaño del espacio,* P. García, Buenos Aires, 1921.
Lugones, Leopoldo, *Filosofícula,* Babel, Buenos Aires, 1924.
Lugones, Leopoldo, *La organización de la paz,* La Editora Argentina, Buenos Aires, 1925.
Lugones, Leopoldo, *La grande Argentina*, Editorial Babel, Buenos Aires, 1930.
Lugones, Leopoldo, *La Patria Fuerte*, Círculo Militar, Biblioteca del Oficial, Buenos Aires, 1930.
Lugones, Leopoldo, *Política revolucionaria,* Anaconda, Buenos Aires, 1931.
Lugones, Leopoldo, *El Estado equitativo,* Ed. La Argentina, Buenos Aires, 1932.

Lugones, Leopoldo, Prólogo del *Diccionario etimológico del Castellano Usual*, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, 1944. [Originariamente el diccionario salió por entregas en *El Monitor de la Educación Común*, de noviembre de 1931 hasta febrero de 1938].

Lugones, Leopoldo, "La misión del escritor"/ "El ideal Caballeresco", en: *Obras Completas*, Compilación, estudio preliminar, notas y apéndice de Pedro Luis Barcia, Tomo II, Pasco, Buenos Aires, 1999.

Mariátegui, José Carlos, *Obras Completas de José Carlos Mariátegui*, editores y directores, Sandro, Siegfried, José Carlos y Javier Mariátegui Chiappe, Amauta, Lima, 1980. [Primera edición: 1959]:

Tomo 1: *La escena contemporánea.*

Tomo 2: *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.*

Tomo 3: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy.*

Tomo 4: *La novela y la vida.*

Tomo 5: *Defensa del Marxismo. Polémica revolucionaria.*

Tomo 6: *El artista y la época.*

Tomo 7: *Signos y Obras.*

Tomo 8: *Historia de la crisis mundial (Conferencias).*

Tomo 11: *Peruanicemos al Perú.*

Tomo 12: *Temas de Nuestra América.*

Tomo 13: *Ideología y Política.*

Tomo 14: *Temas de Educación.*

Tomo 15: *Cartas de Italia.*

Tomo 16: *Figuras y aspectos de la vida mundial (I).*

Tomo 17: *Figuras y aspectos de la vida mundial (II).*

Mariátegui, José Carlos, *Escritos Juveniles (Entrevistas, crónicas y otros textos)*, Estudio preliminar, compilación y notas de Alberto Tauro, Amauta, Lima, 1991, 3 Vols.

Martí, José, *Obras Completas de Martí*, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1963-65.

Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la Pampa*, Babel, Buenos Aires, 1933.

Martínez Estrada, Ezequiel, *La Cabeza de Goliat: microscopía de Buenos Aires*, Club del libro A.L.A, Buenos Aires, 1940.

Martínez, José Luis (comp.), *Correspondencia de Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, 1906-1914*, FCE, México, 1986.

Martínez de la Torre, *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú*, 4 Tomos, Empresa Editorial Peruana, Lima, 1947-49.

Meneses, Ricardo, *Por el APRA en la cárcel al servicio del PAP*, Atahualpa, Lima, 1933.

Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, Imprenta de A. Carranza e Hijos, México, 1909. [Se citó la décima edición: Era, México, 1999].

Molina Enríquez, Andrés, "El espíritu de la Constitución de Querétaro" [1922], en: *Los grandes problemas nacionales*, Era, México, 1999.

Molina Enríquez, *Andrés*, "Filosofía de mis ideas agrarias. Contestación al folleto del señor licenciado Don Wistano Luis Orozco", 3 de noviembre de 1911, en: *Los grandes problemas nacionales*, Era, México, 1999.

Obregón, Alvaro, *Discursos*, Biblioteca de la Dirección General de Educación Militar, México, 1932.

Orozco, José Clemente, *Apuntes autobiográficos*, SEP, México, 1945.

Ortiz, Fernando, *Entre cubanos. Psicología tropical*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985. [Primera edición es de 1909].

Ortiz, Fernando, *Hampa afrocubana. Los negros brujos. Apuntes para un estudio de etnología criminal*, Priemra edición, Editorial América, Madrid, s.f. [1906].

Palacios, Alfredo, *Universidad y Democracia*, Claridad, Buenos Aires, 1928.

Palacios, Alfredo, *Nuestra América y el imperialismo yanqui*, prólogo de Manuel Seoane, Madris, s/ed., 1930.

Partido Aprista Peruano, *El proceso a Haya de la Torre*, s/ed., Guayaquil, 1933.

Partido Aprista Peruano, *Plan del aprismo*, La Tribuna, Lima, 1948.

Partido Revolucionario Institucional, *Historia Documental del Partido de la Revolución*. Tomo I, Partido Revolucionario Institucional / ICAP, México, 1981.

Ramos, Samuel, "El perfil del hombre y la cultura en México", en: *Obras Completas*, Tomo I, UNAM, México, 1990. [El original es de 1934].

República del Perú, *Estatuto electoral y Reglamento para su aplicación expedido por la Junta Nacional de gobierno*, Edición Oficial, 1931.

Reyes, Alfonso, "La interrogación nacional" [1932], en: *La x en la frente. Textos sobre México*, UNAM, México, 1993.

Reyes, Alfonso, *Diario, 1911-1930*, Universidad de Guanajuato, México, 1969.

Reyes, Alfonso, *Obras Completas*, Vols. IX y XII, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Rodó, José, *Ariel*, Editorial Calomino, La Plata, 1956. [Primera edición: 1900].

Rodó, José, "El Mirador de Próspero"[1913], "Motivos de Proteo" [1916], en: *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1957. Prólogo y notas de E. Rodriguez Monegal.

Rojas, Ricardo, *Cosmópolis*, Garnier, Paris, 1908.

Rojas, Ricardo, *Blasón de Plata. Meditaciones y evocaciones sobre el abolengo de los argentinos*, Losada, Buenos Aires, 1954. [Se publicó en 1910 por *La Nación* como ofrenda al Centenario. Fue reeditado por M. García en 1912 y por Librería "La Facultad" en la serie "Obras de Ricardo Rojas", 1922].

Rojas, Ricardo, *La Argentinidad. Ensayo histórico sobre nuestra conciencia nacional en la gesta de la emancipación 1810-1816*, Librería "La Facultad", Juan Roldán y Cía, Buenos Aires, 1916.

Rojas, Ricardo, *Historia de la Literatura argentina. Ensayo Filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, Losada, Buenos Aires, 1948. [El original: *Literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, Librería "La Facultad", Juan Roldán y Cía, Buenos Aires, 1917-1922].

Rojas, Ricardo, *Los Arquetipos. Seis oraciones: Belgrano, Güemes, Sarmiento, Pellegrini, Ameghino, Guido Spano*, Librería "La Facultad", Juan Roldán y Cía, Buenos Aires, 1922.

Rojas, Ricardo, *Documentos del decanato*, Facultad de Filosofía y Letras, Imprenta de la Universidad, Buenos Aires, 1924.

Rojas, Ricardo, *Eurindia. (Ensayo de estética fundado en la experiancia histórica de las culturas americanas)*, Librería "La Facultad", Juan Roldán y Cía, Buenos Aires, 1924.

Rojas, Ricardo, *La Guerra de las Naciones*, Librería "La Facultad", Juan Roldán y Cía, Buenos Aires, 1924.

Rojas, Ricardo, *La Historia en las escuelas,* Librería "La Facultad", Juan Roldán y Cía, Buenos Aires, 1930.

Rojas, Ricardo, *Memorias del Rector,* Anales de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1930.

Rojas, Ricardo, *El radicalismo de mañana,* Rosso, Buenos Aires, 1932.

Rojas, Ricardo, *El Santo de la Espada. Vida de San Martín,* Anaconda, Buenos Aires, 1933.

Rojas, Ricardo, *Archipiélago. Tierra del Fuego,* Losada, Buenos Aires, 1942.

Romero, Emilio, "Don Segundo Sombra y el Perú", en: *Amauta,* Lima, Nro. 28 de enero, 1930, pp. 24-26.

Sánchez, Luis Alberto, *Literatura Peruana*, Universidad de San Marcos, Lima, 1928.

Sánchez, Luis Alberto, *La Literatura del Perú*, Imprenta de la Universidad-Instituto de Cultura Latino-americana, Buenos Aires, 1939.

Seoane, Manuel, "Nacionalismo verdadero y nacionalismo falso", en: *Amauta,* Lima, Nro. 2, octubre de 1926, pp. 19-20.

Seoane, Manuel, *Nuestros fines*, Publicaciones del PAP, Lima, 1931.

Solís, Abelardo, "La cuestión del quechua", en: *Amauta*, Lima, Nro. 29, febrero-marzo de 1929, pp. 32-35.

Solís, Abelardo, "Contra algunos *ismos*", en: *Amauta*, Lima, Año III, Nro. 25, julio-agosto de 1929, pp. 22-26.

Ugarte, Manuel, *La Patria Grande*, Internacional, Barcelona, 1922.

Ugarte, Manuel, *Mi campaña hispanoamericana*, Cervantes, Barcelona, 1922.

Ugarte, Manuel, *El destino de un continente*, Mundo Latino, Madrid, 1923.

Ugarte, Manuel, *El porvenir de América Latina,* Indoamérica, Buenos Aires, 1953.

Valcárcel, Luis, *Tempestad en los Andes*, Universo, Lima, 1972, p. 105. [Primera edición: Biblioteca Amauta, Ed. Minerva, Lima, 1927].

Valcárcel, Luis, "La Cuestión Agraria en el Cuzco", en: *Revista Universitaria*, Organo de la Universidad del Cuzco, Nro. 9, 1914, pp. 16-38.

Valcárcel, Luis, "Sobre peruanidad", en: *Amauta*, Lima, Año III, Nro. 26, septiembre-octubre de 1929, pp. 99-100.

Valcárcel, Luis, *Historia del Perú Antiguo,* Ed. Mejía Baca, Buenos Aires, 1965.

Valcárcel, Luis, *Machu Picchu*, EUDEBA, Buenos Aires, 1964.

Valcárcel, Luis, "Significado del Arte Incaico". Conferencia en el Teatro Colón de Buenos Aires, en: *Humanidades,* La Plata, Nro. 8, 1924, pp. 41-48.

Valcárcel, Luis, *Del Ayllu al Imperio*, Serie El Inkario, Editorial Garcilaso, Lima, 1925.

Valcárcel, Luis, "Tempestad en los Andes", en: *Amauta,* Lima, Año I, Nro. 1, pp. 2-4.

Vasconcelos, José, *Discursos (1920-1950),* Ed. Botas, México, 1950.

Vasconcelos, José, *Pitágoras, una teoría del ritmo*, Ed. Cultura, México, 1921. [Primera Edición: La Habana, 1916].

Vasconcelos, José, *El monismo estético*, Editorial Cultura, México, 1918.
Vasconcelos, José, *Libros que leo sentado y libros que leo de pie. Recuerdos de Lima. El Fusilado. Visiones Californianas*, García Monje Editores, San José de Costa rica, 1920.
Vasconcelos, José, *Estudios Indostánicos*, Ediciones México Moderno, México, 1920.
Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica. Misión de la Raza Iberoamericana. Notas de Viajes a la América del Sur*, Agencia Mundial de Librerías, Barcelona, s/f. [Primera edición: 1925].
Vasconcelos, José, *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, Barcelona, s/f. [Primera edición: 1926].
Vasconcelos, José, *Breve historia de México*, México, Compañía Ed. Continental, 1974.
Vasconcelos, José, "Discurso pronunciado en el acto de inauguración del nuevo edificio de la Secretaría de Educación Pública", 15 de abril de 1921, en: *Boletín de la Universidad, órgano del Departamento Universitario y de Bellas Artes*, Tomo II, Nro. 5, julio de 1921, pp. 77-80.
Vasconcelos, José, *El Proconsulado: cuarta parte de Ulises Criollo*, Botas, México, 1939, 772 páginas.
Vasconcelos, José, *El Ulises Criollo: la vida del autor escrita por él mismo*, Botas, México, 1935, 536 páginas.
Vasconcelos, José, *La Tormenta: segunda parte de Ulises criollo*, Botas, México, 1936, 594 páginas.
Vasconcelos, José, *El Desastre: tercera parte de Ulises criollo*, Botas, México, 1938, 819 páginas.
Vasconcelos, José, *La Flama: los de arriba en la Revolución, historia y tragedia*, Cía. Editorial Continental, México, 1959, 496 páginas.
Vasconcelos, José, *Obras Completas*, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1957, 1958, 1959, 1961, 4 Tomos.
Zum Felde, Alberto, *Crítica de la literatura uruguaya*, Maximino García, Montevideo, 1921.
Zum Felde, Alberto, "Noticia acerca de la poesía uruguaya contemporánea", en: *Nosotros*, Buenos Aires, año XIX, Nro. 192, marzo de 1925, pp. 6-7.
Zum Felde, Alberto, *Proceso Intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*, Imprenta Nacional Colorada, Montevideo, 1930.

Periódicos, diarios, revistas

Amauta. Doctrina-Arte-Literatura-Polémica, Lima.
Boletín de la Universidad, órgano del Departamento Universitario y de Bellas Artes, México.
Boletín de la Secretaría de Educación Pública, México.
Claridad, Tribuna del pensamiento izquierdista, Buenos Aires.
Criterio, Buenos Aires.
El Maestro, México.
El Universal, México.
Ethnos. Revista mensual para la vulgarización de Estudios Antropológicos sobre México, México.

La Gaceta Universitaria. Organo de la Federación Universitaria de Córdoba, Cordoba.
La Nueva República, Buenos Aires.
La Nación, Buenos Aires.
La Sierra, Lima.
La Correspondencia Sudamericana [Segunda Epoca], Buenos Aires.
Martín Fierro, Segunda Epoca, Buenos Aires.
Nosotros, Revista Mensual de Literatura, Historia, Arte y Filosofía, Buenos Aires.
Proa, Buenos Aires.
Repertorio Americano. San José, Costa Rica.
Revista de Filosofía. Cultura-Ciencias-Educación, Buenos Aires.
Revista de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Bibliografia sobre el tema y el período

Acevedo Escobedo, Antonio, *Letras de los veintes,* Seminario de cultura mexicana, México, 1966.

Achugar, Hugo (editor), *Cultura(s) y nación en el Uruguay a fin de siglo,* Logos, Montevideo, 1991.

Achugar, Hugo y Caetano, Gerardo (comps.), *¿Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación?,* Trilce, Montevideo, 1992.

Adrianzén, Alberto (editor), *Pensamiento político peruano*, DESCO, Lima, 1987.

Agosti, Héctor, *Ingenieros, ciudadano de la juventud*, Juárez, Buenos Aires, 1975.

Aguilar Camín, Héctor, *Saldos de la revolución. Cultura y política de México, 1910-1980,* Nueva Imagen, México, 1983.

Aguilar Camín, Héctor, "Nociones presidenciales de cultura nacional. De Alvaro Obregón a Gustavo Díaz Ordaz", en: Pacheco, Emilio y otros, *En torno a la cultura nacional,* FCE, México, 1983, pp. 93-133.

Alcalá, Lorenzo, *Vanguardia argentina y modernismo brasileño. Años veinte,* Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1994.

Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1983.

Altamirano, Carlos, "Intelectuales y pueblo", en: Altamirano, Carlos (editor), *La Argentina en el siglo XX*, Ariel- Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 1999, pp. 314-324.

Anderle, Adrián, *Los movimientos políticos en el Perú,* Casa de las Américas, La Habana, 1985.

Aninno, A., Castro Leiva, L. y Guerra, Francois-Xavier, *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, Iber Caja, Zaragoza, 1994.

Ansaldi, Waldo y Calderón, Fernando, "Buscando América Latina: Entre el ansia de encontrarla y el temor de no reconocerla. Teorías e instituciones en la construcción de las ciencias sociales en América Latina", en: *Cuadernos/1*, Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 1991.

Ansaldi, Waldo, "La temporalidad mixta de América Latina, una expresión de multiculturalismo", en: Silveira Gorski, Héctor (editor), *Identidades comunitarias y democracia*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, pp. 157-183.

Ansaldi, Waldo, "Estado, partidos y sociedad en la Argentina radical, 1916-1930", en: *Cuadernos del Claeh*, Año XIV, Nro. 50, 1989/2, Montevideo, setiembre de 1989, pp. 45-70.

Ansaldi, Waldo, "Dime si has mentido alguna vez y si al hacerlo has sentido vergüenza de ser embustera. La construcción discursiva de adversarios y enemigos políticos, 1910-1930", en: *Revista de Historia*, Nro. 4, marzo de 1994,Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, pp. 7-25.

Ansaldi, Waldo, "Ni los unos ni los otros: nosotros. Nación e integración en América Latina", en: *Revista de Historia*, Nro. 1, diciembre de 1990, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, pp. 47-57.

Aquezolo Castro, Manuel (editor), *La polémica del indigenismo. José Carlos Mariátegui/ Luis Alberto Sánchez,* Mosca Azul editores, Lima, 1976.

Ara, Guillermo, *Leopoldo Lugones*, La mandrágora, Buenos Aires, 1958.

Ardao, Arturo, "Panamericanismo y latinoamericanismo", en: Zea, Leopoldo, *América Latina en sus ideas,* FCE, México, 1986, pp. 157-172.

Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Selección y prólogo de Angel Rama, Siglo XXI Editores, Primera edición: 1975, Tercera: 1981.

Aricó, José, *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina,* Sudamericana, Buenos Aires, 1999.

Aricó, José, "El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de otro modo una vieja cuestión", en: Calderón, Fernando (editor), *Socialismo, autoritarismo y democracia,* IEP-CLACSO, Lima, 1989, pp. 107-132.

Aricó, José (selección y prólogo), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1978.

Arocena, Felipe y De León, Eduardo (comp.), *El complejo de Próspero. Ensayos sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina,* Vintén Editores, Montevideo, 1992.

Arrosa Soares, María Susana (coord.), *Os intelectuais nos procesos políticos da America Latina*, Editora da Universidade, Rio Grande do Sul, 1984.

Arroyo Reyes, Carlos, "Luces y sombras del incaísmo modernista peruano", en: *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nros. 539-40, mayo-junio de 1995, Madrid, pp. 213-224.

Bagú, Sergio, *Vida ejemplar de José Ingenieros*, El Ateneo, Buenos Aires, 1953.

Barbero, María y Devoto, Fernando, *Los nacionalistas*, Centro Editor de América Latina, Biblioteca Política, Nro. 9, Buenos Aires, 1983.

Barbusse, Enrique, *El resplandor en el abismo*, Buenos Aires, 1920. [Traducción Ernesto Palacio y Pablo Suero].

Barrancos, Dora, *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principio de siglo*, Contrapunto, Buenos Aires, 1990.

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Enlace-Grijalbo, México, 1987.

Basadre, Jorge, *Historia de la República del Perú*, Ed. Universitaria, Lima, XVII Vols., 1968.

Basave Benítez, Agustín, *México Mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano de Andrés Molina Enríquez,* Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Batistessa, Alberto, "Leopoldo Lugones y Alfonso Reyes (Documentos para la historia de una amistad)", en: *Boletín de la Academia Argentina de Letras,* Buenos Aires, Nros. 155-6, enero-junio de 1975.

Bertoni, Lilia, "Construir la nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas patrias, 1887-1891", en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani",* Tercera serie, Nro. 5, Primer semestre, 1992.

Bertoni, Lilia, "Nacionalidad y cosmopolitismo. La cuestión de las escuelas de las colectividades extranjeras a fines del siglo XX", en: *Anuario IEHS,* Tandil, Nro. 11, 1996, pp. 179-199.

Bertoni, Lilia, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX,* FCE, Buenos Aires, 2001.

Biebber, León, *En torno al origen ideológico del ideario Nacionalista Populista Latinoamericano. Gestación, elaboración y vigencia de la concepción aprista de Haya de la Torre,* Colloquium Verlag, Berlín, 1992.

Blancarte, Roberto (comp.), *Cultura e Identidad nacional,* Fondo de Cultura Económica/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994.

Blanco, José Joaquín, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica,* FCE, México, 1993.

Bolívar Lamounier, "A Formaçao de um Pensamento Politico Autoritario na Primeira Republica. Uma Interpretaçao", en: Fausto, Boris (comp.), *Historia Geral da Civilizaçao Brasilerira,* Vol. II, Sao Paulo, Difel, 1977.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México Profundo,* SEP-CIESAS, México, 1987.

Bonilla, Heraclio, "El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la Guerra del Pacífico", en: *Los estudios históricos en América Latina. (Ponencias, Acuerdos y Resoluciones),* II Encuentro de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe, Caracas, 20-26 de marzo de 1977, Universidad Central de Caracas, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia, Caracas, 1979, Vol. I, Tomo I, pp. 8-36.

Bordelois, Ivonne, *Un triángulo crucial. Borges, Güiraldes y Lugones,* EUDEBA, Buenos Aires, 1999.

Borges, Jorge L., *Leopoldo Lugones,* Troquel, Buenos Aires, 1955.

Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* Era, México, 1983.

Brading, David, "Darwinismo social e ideal romántico. Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana", en: *Mito y profecía en la historia de México,* Vuelta, México, 1994.

Brading, David, "Manuel Gamio y el indigenismo oficial en México", en: *Revista Mexicana de Sociología,* Año LI, Nro. 2, abril-junio de 1989.

Buchruker, Cristian, *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial, (1927-1955),* Sudamericana, Buenos Aires, 1987.

Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática,* Rikhay, Lima, 1980.

Caballero, Manuel, *La Internacional Comunista y la Revolución Latinoamericana,* Nueva Sociedad, Caracas, 1987.

Caetano, Gerardo y Rilla, José, *El joven Quijano (1900-1933). Izquierda y conciencia crítica,* Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1986.

Caldelari, María y Funes, Patricia, *Escenas Reformistas. La Reforma Universitaria 1918-1930,* Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1997. [Segunda edición: EUDEBA, Buenos Aires, 1998].

Caldelari, María y Funes, Patricia, "La Reforma Universitaria (1918-1930). Algunas proposiciones", en: *Taller*, Año I, Nro. 2, 1996, pp. 87-101.

Caldelari, María y Funes, Patricia, *Textos para el pregón, el afiche y el muro. Algunas reflexiones pre-liminares sobre el Manifiesto Liminar,* EUDEBA, Buenos Aires, 2001.

Calderón, Fernando, "América Latina: identidad y tiempos mixtos o cómo tratar de pensar la modernidad sin dejar de ser indios", en: *David y Goliat. Revista de CLACSO,* Año XVII, Nro. 52, septiembre de 1987, pp. 25-33.

Calderón, Fernando, "Pensando esas culturas", en: *Búsquedas y bloqueos,* Centro de estudios de la realidad económica y social, La Paz, 1988, pp. 229-257.

Calderón Vega, Luis, *Los siete sabios de México,* Jus, México, 1961.

Camp, Roderic, Hale, Charles, Zoraida Vázquez, Josefina (edits.), *Los intelectuales y el poder en México,* El Colegio de México-UCLA, México, 1991.

Camp, Roderic, *Los intelectuales y el Estado en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Campos, Francisco, *Coloquios de Haya de la Torre,*Okura, Lima, 1986.

Canal-Feijoo, Bernardo, *Lugones y el destino trágico. Erotismo, teosofismo, telurismo*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1976.

Cárdenas, E. y Payá, C., *El primer nacionalismo argentino en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas,* Peña Lillo, Buenos Aires, 1978.

Careaga, Gabriel (comp.), *Los intelectuales y el poder,* Sepsetentas, México, 1972.

Casetta, Giovanni, "La Revolución Mexicana en el pensamiento de José Carlos Mariátegui", en: *Historias*, Nro. 2, México, INAH, octubre-diciembre de 1982, pp. 23-41.

Castellani, Leonardo, *Lugones,* Theoría, Buenos Aires, 1964.

Castillo Ochoa, Manuel, "El populismo conservador. Sánchez Cerro y la Unión Revolucionaria" en: Adrianzén, A. (ed.), *Pensamiento político peruano*, DESCO, Lima, 1990, pp. 58-70.

Chanamí, Raúl, *La amistad de dos Amautas: Mariátegui y John A. Mackay*, Editora Magisterial, Lima, 1995.

Chang-Rodriguez, Eugenio, *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, Studium, México, 1957.

Chang-Rodriguez, Eugenio, "El indigenismo peruano y Mariátegui", en: *Revista Oriental*, Lima, Nros. 744-45, 15 de mayo de 1995.

Chiaramonte, José Carlos, "El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana", en: *Cuadernos del Instituto Ravignani/2*, Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, agosto de 1993.

Chiaramonte, José Carlos, "Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810", en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina "Dr. Emilio Ravignani"*, Nro. 1 - Tercera

Serie, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Primer semestre de 1989, pp. 71-92.

Chor Maio, Marcos, "A naçao no microscopio: intelectuais e ordem social no Brasil", en: *Siglo XIX*, México, Segunda época, Nro. 12, julio-diciembre de 1992, pp. 41-63.

Ciria, Alberto y Sanguinetti, Horacio, *La Reforma Universitaria*, CEAL, Buenos Aires, 1987.

Ciria, Alberto y Sanguinetti, Horacio, *Los Reformistas*, Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1968.

Cockcrof, James, *Intellectual precursors of the Mexican Revolution*, University of Texas Press, Austin, 1968.

Córdoba, Arnaldo, *La Revolución en crisis. La aventura del Maximato*, Cal y Arena, México, 1995.

Córdoba, Arnaldo, "El pensamiento social y político de Andrés Molina Enríquez", prólogo a: *Los grandes problemas nacionales y otros textos, 1911-19*, Era, México, 1999.

Cornejo Polar, Antonio, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, Lasontay, Lima, 1980.

Cornejo Polar, Antonio, "Mariátegui y su propuesta de una modernidad de raíz andina", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. V, Nro. 5, Empresa Editora Amauta, Lima, 1993.

Cossío del Pomar, F., *Haya de la Torre, El Indoamericano*, Nuevo Día, Lima, 1946.

Cotler, Julio, *Estado, nación y clases en el Perú*, IEP, Lima, 1985.

Cox, Manuel (ed.), *Cartas de Haya de la Torre a los prisioneros apristas*, Nuevo Día, Lima, 1946.

Cox, Manuel, "Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui", en: *Repertorio Americano*, XXIX, julio de 1934, pp. 17-19.

Cuesta, Jorge, *Poemas y Ensayos*, UNAM, México, 1964.

Cúneo, Dardo (comp.), *La Reforma Universitaria. 1918-1930*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, s/f.

Cúneo, Dardo, *Leopoldo Lugones*, Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1968.

Da Orden, María, "Entre internacionalismo y nacionalismo. El enfoque de la nación en Juan B. Justo", en: *Estudios Sociales*, Año VI, Nro. 6, UNL, Santa Fe, Primer semestre de 1994, pp. 55-73.

De la Peña, Guillermo, "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, Nro. 6, diciembre de 1995, pp. 119-140.

Del Mazo, Gabriel, *Reforma Universitaria y Cultura Nacional*, Editorial Raigal, Buenos Aires, 1950.

Deler, J[ean] P[aul] y Saint-Geours, Y[ves], *Estados y naciones en los Andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia - Colombia - Ecuador - Perú*, Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, Perú, 1986, 2 Vols.

Delgado, Washington, *Historia de la literatura republicana. Nuevo carácter de la literatura en el Perú Independiente*, Rickhay, Lima, 1984.

Del Mazo, Gabriel, *Vida de un político argentino. Convocatoria de recuerdos*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1956.

Demelas, Marie Daniele, "Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910", en: *Historia Boliviana*, Cochabamba, Nro. 1-2, 1981, pp. 55-82.

Demelas, Marie Daniele, "El sentido de la historia a contrapelo: el darwinismo de Gabriel René Moreno (1836-1908)", en: *Historia Boliviana*, Cochabamba, Nro. IV, 1984, pp. 65-80.

Deustua, J. y Rénique, J., *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú*, Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1984.

Devés, Eduardo, *De Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Biblos-Centro de Investigaciones Barros Arana, Buenos Aires-Santiago, 2000.

Devés, Eduardo, "La red de pensadores latinoamericanos de los años 1920 (Relaciones y polémicas de Gabriela Mistral, Vasconcelos, Palacios, Ingenieros, Mariátegui, Haya de la Torre, *El Repertorio Americano* y otros más", en: *Boletín Americanista*, Barcelona, Año IL, Nro. 49, pp. 67-80.

Devoto, Fernando, "Idea de nación, inmigración y 'cuestión social' en la historiografía académica y en los libros de texto de Argentina, 1912-1974", en: *Estudios Sociales*, Nro. 3, UNL, Santa Fe, Segundo semestre de 1992.

Díaz Arciniega, Víctor, "Mariano Azuela y *Los de Abajo*. Entre ser y parecer", en: *Investigación humanística*, UAM, Nro. 3, otoño de 1987, pp. 117-141.

Díaz Arciniega, Víctor, *Querella por la cultura 'revolucionaria' (1925)*, FCE, México, 1989.

Dotti, Jorge, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1992.

Favre, Henri, "Raza y nación en México, de la Independencia a la Revolución", en: *Cuadernos Americanos*, México, Nro. 45, mayo-junio de 1994, pp. 32-73.

Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del Aguila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México posrevolucionario*, UNAM, México, 1989.

Fell, Claude, "La Revolución Mexicana en el relato autobiográfico", en: *Memoria del Congreso Internacional sobre la Revolución Mexicana*, Gobierno del Estado de Potosí, Instituto de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, México, 1991, pp. 419-433.

Fell, Claude: "Vasconcelos-Mariátegui: convergencias y divergencias. 1924-1930", en: *Cuadernos Americanos* (Nueva Época) Nro. 51, México, mayo-junio de 1995, pp. 11-36.

Fernández Retamar, Roberto, *Algunos usos de Civilización y Barbarie*, Letra Buena, Buenos Aires, 1993.

Fernández Retamar, Roberto, "Adiós a Calibán", en: *Revista Casa de las Américas*, Nro. 191, abril-junio de 1993.

Fernández Retamar, Roberto, "Calibán", en: *Revista Casa de las Américas*, Nro. 68, septiembre-diciembre de 1971.

Ferreira de Cassone, Florencia, *Claridad y el internacionalismo americano*, Claridad, Buenos Aires, 1998.

Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, Conaculta-Grijalbo, México, 1998. [Primera edición: Horizonte, Lima, 1994].

Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, DESCO, Lima, 1980.

Flores Galindo, Alberto, "Un viejo debate: el poder", en: *Socialismo y Participación*, Nro. 20, IEP, Lima, diciembre de 1982, pp. 15-41.

Franco, Carlos, "Nación Estado y clases: Condiciones del debate en los 80", en: *Socialismo y Participación*, Nro. 29, Lima, marzo de 1985, pp. 1-18.

Franco, Jean, *La cultura moderna en América Latina*, Joaquín Moritz, México, 1981.

Funes, Patricia, "El pensamiento latinoamericano sobre la nación en la década de 1920", *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América, Año IL, Barcelona, 1999, pp. 103-120.

Funes, Patricia, "Las tradiciones interpretativas de la nación en el Cono Sur: una disputa intelectual en los años veinte. Los casos de Argentina y Perú", en: Cervo, Amado y Döpcke, Wolfgang (organizadores), *Relaçoes Internacionais dos países americanos. Vertentes da História*, Linha Grafica Editora, Universidade de Brasilia, Brasilia, 1994, pp. 25-43.

Funes, Patricia, "Letras nacionales nacidas en vientre de leona. Literatura y nación en Argentina y Uruguay, 1910-1930", en: *Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral*, Nro. 17, Segundo semestre de 1999, pp. 9-34.

Funes, Patricia, "Más allá de las aulas. La Reforma Universitaria en América Latina", en: *Pensamiento Universitario*, Año V, Nro. 6, noviembre de 1997, pp. 64-68.

Funes, Patricia, "'Salvar al Perú': Nación y democracia en la década de 1920", en: *Revista de Historia/4*, Universidad Nacional del Comahue, marzo de 1994, pp. 119-147.

Funes, Patricia y Ansaldi, Waldo, "Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana", en: *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, México, Nueva Época, Vol. 1, Nro. 2, septiembre-diciembre de 1994, pp. 193-229.

Funes, Patricia y Ansaldi, Waldo, "Viviendo una hora americana. Acerca de rupturas y continuidades en el pensamiento en los años veinte y sesenta", en: *Cuadernos del CIEHS*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Nueva Época, Nro. 4, Segundo semestre de 1998, pp. 13-75.

Galissot, R., *O imperialismo e a questão nacional e colonial*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.

Gamarra Romero, J., *La Reforma Universitaria: el movimiento estudiantil en los años veinte en el Perú*, Lima, IEP, 1987.

García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990.

Garciadiego, Javier, *Rudos contra científicos. La Universidad Nacional durante la Revolución Mexicana*, El Colegio de México-UNAM, México, 1996.

Garciadiego, Javier, *Política y Literatura. Las vidas paralelas de los jóvenes Rodolfo y Alfonso Reyes*, Condumex, México, 1989.

Garrido, Luis, *El Partido de la Revolución Institucionalizada. La formación del nuevo Estado en México (1928- 1945)*, Siglo XXI, México, 1991.

Germaná, César, *El "socialismo indo-americano" de José Carlos Mariátegui*, Proyecto de reconstrucción del sentido histórico de la sociedad peruana, Empresa Editora Amauta, Serie Centenario, Lima, 1995.

Girbal-Blacha, Noemí y Ospital, María S., "Elite, cuestión social y apertura política en la Argentina, 1910-1930, La propuesta del Museo Social Argentino", en: *Revista de Indias*, Madrid, Nro. 178, julio-diciembre de 1986.

Girbal-Blacha, Noemí y Quatrocchi-Woisson, Diana (dirs.), *Cuando opinar es actuar. Revistas argentinas del siglo XX*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1999.

Giusti, Roberto, *Crítica y Polémica*, Tercera Serie, Cooperativa Editorial Buenos Aires, Buenos Aires, 1930.

Góngora, Mario, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile durante los siglos XIX y XX*, Santiago, 1988.

González, Julio V., *La Universidad. Teoría y Acción de la Reforma*, Claridad, Buenos Aires, 1945.

González Gamio, Angeles, *Manuel Gamio. Una lucha sin final*, UNAM, México, 1988.

González Lanuzza, Eduardo, *Los Martinfierristas*, ECA, Buenos Aires, 1961.

González Navarro, Moisés, *Sociología e historia en México (Barreda, Sierra, Parra, Molina Enríquez, Gamio)*, El Colegio de México, México, 1970.

González Stephan, Beatriz, "Coleccionar y exhibir: la construcción de patrimonios culturales", en: Gunia, Inke, Niemeyer, Katharina, Sclickers, Sabine, Paschen, Hans (eds.), *La modernidad revis(it)ada. Literatura y cultura latinoamericanas de los siglos XIX yXX*, Verlag Walter Frey-edición tranvía, Berlín, 2000, pp. 102- 118.

Graham, Richard (ed.), *The idea of Race in Latin American (1870-1940)*, University of Texas Press, 1990.

Gramuglio, María T., "Imaginaciones de un nacionalista: Manuel Gálvez en el Centenario y en los años veinte", en: Altamirano, Carlos (ed.), *La Argentina en el siglo XX*, Ariel-Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 1999, pp. 37-44.

Gutiérrez Contreras, F., *Nación, nacionalidad y nacionalismo*, Salvat, Barcelona, 1980.

Gutiérrez Lombardo, Raúl, *Apuntes para una biografía política de Vicente Lombardo Toledano*, Centro de Estudios Filosóficos, políticos y sociales "V. Lombardo Toledano", México, 1998.

Gutman, Margarita y Reese, Thomas (edits.), *Buenos Aires 1910. El imaginario para una gran capital*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999.

Halperin Donghi, Tulio, *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987, pp. 41-65.

Halperin Donghi, Tulio, *Vida y muerte de la República Verdadera (1910-1930)*, Ariel, Biblioteca del Pensamiento Argentino, IV, Buenos Aires, 2000.

Henríquez Ureña de Hlito, Sonia, *Pedro Henríquez Ureña: apuntes para una biografía*, Siglo XXI, México, 1993.

Henríquez Ureña, Pedro, *Historia de la cultura en la América Hispánica*, México, FCE, 1947.

Henríquez Ureña, Pedro, *Las corrientes literarias en la América Hispana*, FCE, México, 1949.

Hobsbawm, Eric, *La era de la revolución (1789-1848)*, Labor, Barcelona, 1991.
Hobsbawm, Eric, *La era del imperio (1875-1914)*, Crítica, Barcelona, 1989.
Hourcade, Eduardo, "Ricardo Rojas, hagiógrafo", en: *Estudios Sociales*, Año VIII, Nro. 15, Segundo semestre de 1998, pp. 71-90.
Ianni, Octavio, "A questão nacional na América Latina", en: *Estudos Avançados*, Vol. 2, Nro. 1, Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, São Paulo, janeiro-março 1988, pp. 5-40.
Ianni, Octavio, "El Estado y la cuestión nacional", en González Casanova, Pablo, (coordinador), *El Estado en América Latina. Teoría y práctica*, Siglo Veintiuno Editores y Universidad de las Naciones Unidas, México, 1990, pp. 25-39.
Ibarguren, Federico, *Orígenes del nacionalismo argentino (1927-1937)*, Celcius, Buenos Aires, 1969.
Icaza, Alfonso de, *Así era aquello, sesenta años de vida metropolitana*, Editorial Botas, 1957.
Instituto Yrigoyeneano, *Hipólito Yrigoyen. Pueblo y Gobierno*, Raigal, Buenos Aires, 1956.
Irazusta, Julio, *El pensamiento político nacionalista*, Obligado Editora, Buenos Aires, 1975.
Jitrik, Noé, *Leopoldo Lugones, mito nacional*, Palestra, Buenos Aires, 1960.
Kantor, Harry, *El movimiento aprista peruano*, Pleamar, Buenos Aires, 1964.
Klaren, Peter, *La Formación de las haciendas azucareras y los orígenes del APRA*, IEP, Lima, 1970.
Knight, Alan, "Los intelectuales en la Revolución Mexicana", en: *Revista Mexicana de Sociología*, Nro. LI, abril-junio de 1989, pp. 131-159.
Knight, Alan, "Revolutionary Project, Recalcitrant People, 1910-1940", en: Rodriguez, Jaime (ed.), *The Revolutionary Process in Mexico. Essays on Political and Social Change*, The University of California Press, Los Angeles, 1990, pp. 227-264.
Krausse, Enrique, *Caudillos culturales de la revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 1976.
Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
Lafleur, Héctor, Provenzano, Sergio, Alonso, Fernando, *Las revistas literarias argentinas (1893-1967)*, CEAL, Buenos Aires, 1968.
Lauer, Mirko, *Andes imaginarios: Discursos del indigenismo*, Sur- CERA "Bartolomé de las Casas" del Cuzco, 1997.
Lecuona, Vicente, *La ciudad letrada en el planeta electrónico. La situación actual del intelectual latinoamericano*, Pliegos, Madrid, 1999.
López Chan, I., "El hayamariateguismo", en: *Socialismo y Participación*, Lima, Nro. 39, septiembre de 1987, pp. 61-75.
Lowy, Michel, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929*, Siglo XXI, México, 1978.
Ludmer, Josefina (comp.), *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Beatriz Viterbo, Rosario, 1994.
Lugones, Leopoldo (h), *Mi padre. Biografía de Leopoldo Lugones*, Centurión, Buenos Aires, 1949.

Luna Vega, Imelda, *Mariátegui, Haya de la Torre, la verdad histórica,* Horizonte, Lima, 1983.

Lvovich, Daniel, *Nacionalismo y Antisemitismo en la Argentina*, Javier Vergara, Buenos Aires, 2002.

Mallon, Florencia, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, California, 1994.

Manrique, Nelson, "Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional", en: *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, Ceadig-Sur, Lima, 1999, pp. 11-28.

Manrique, Nelson, "Mariátegui y el problema de las razas", en: *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, Ceadig-Sur, Lima, 1999, pp. 59-85.

Manrique, Nelson, *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, Ceadig-Sur, Lima, 1999.

Martínez de la Torre, R., *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, Lima, 1948.

Martins, Wilson, *Historia da Inteligencia Brasileira*, Vol. VI (1915-1933), EDUSP/CULTRIX, Sao Paulo, 1978.

Martos, Marco, "Reflexiones sobre la vanguardia y el surrealismo en el Perú", en: *Lienzo, Revista de la Universidad de Lima*, Nro. 17, agosto de 1996, pp. 171-183.

Matute Aguirre, Álvaro, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

McGee Deutsch, Sandra, *Counterrevolution in Argentina, 1900-1932. The Argentine Patriotic League*, Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1986.

McGee Deutsch, Sandra, *Las derechas. The extreme right in Argentina, Brazil and Chile. 1890-1939*, Stanford University Press, California, 1999.

Medín, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994.

Melgar Bao, Ricardo, "José Carlos Mariátegui y los indígenas: más allá de la mirada, diálogo y traducción intercultural", en: *Boletín de Antropología americana*, UNAM, Nro. 28, diciembre de 1993, pp. 59-70.

Melgar Bao, Ricardo, "Las Universidades Populares en América Latina 1910-1925", ponencia presentada en el *Simposio Internacional 80 Aniversario de la Reforma Universitaria*, organizado por el Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba (Área de Estudios Latinoamericanos), con el auspicio de CLACSO y UNESCO, Córdoba, 18-20 de noviembre de 1998.

Melgar Bao, Ricardo, "Militancia aprista en el Caribe: la sección cubana", en: *Cuadernos Americanos*, México, Año VII, Nro. 37, enero-febrero de 1993.

Melgar Bao, Ricardo, "Oriente y Occidente en el pensamiento de José Carlos Mariátegui", en: *Cuadernos Americanos*, UNAM, Nro. 48, noviembre-diciembre de 1994, pp. 36-52.

Messeguer Illán, Diego, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, IEP, Lima, 1974.

Meyer, Jean, "México: Revolución y reconstrucción en los años veinte", en: Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina*, Tomo IX, Cambridge University Press-Crítica, Barcelona, 1992, pp. 146-180.

Micieli, Sergio, *Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)*, DIFEL, Río de Janeiro, 1979.

Miró, César, *La Argentina, sueño final de Mariátegui*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1994.

Molina, Renato, "Conciencia de México: Andrés Molina Enríquez", en: *Boletín bibliográfico*, SHCP, México, agosto de 1955.

Molina, Renato, "Historiador indiano", en: *Pensamiento y obra de Andrés Molina Enríquez*, SEP, México, 1969.

Molina Enríquez, Álvaro (prólogo), *Antología de Andrés Molina Enríquez*, Oasis, México, 1969.

Molloy, Silvia, "Argentinos en el espejo: una reflexión sobre Borges", en: Altamirano, Carlos (ed.), *La Argentina en el siglo XX*, Ariel-UNQ, Buenos Aires, 1999, pp. 85-92.

Monereo, Manuel (compilador), *Mariátegui (1894-1994). Encuentro Internacional: Un marxismo para el siglo XXI*, Coedición Fundación de Investigaciones Marxistas y Talasa Ediciones, Madrid, 1995.

Monner Sanz, J. M., "La historia de la literatura argentina de Ricardo Rojas", en: *Revista Iberoamericana. Organo del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Vol. XXIII, Nro. 46, julio-diciembre de 1958.

Monsiváis, Carlos, "Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano", en: AAVV, *En torno a la cultura nacional*, SEP/80, México, 1976.

Monsiváis, Carlos, "Notas sobre la cultura mexicana del siglo XX", en: AAVV, *Historia General de México*, Vol. IV, El Colegio de México, México, 1977, pp. 303-476.

Monsiváis, Carlos, "Prólogo a *La Estatua de Sal. Diario Personal de Salvador Novo*", Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1998.

Montaldo, Graciela, *La sensibilidad amenazada. Fin de siglo y modernismo*, Beatriz Viterbo, Rosario, 1994.

Montaldo, Graciela, "La literatura como pedagogía, el escritor como modelo", en: *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nro. 455, julio de 1987, pp. 40-64.

Montaldo, Graciela y otros, *Yrigoyen entre Borges y Arlt (1916-1930)*, Contrapunto, Buenos Aires, 1989.

Montiel, Edgar, "Política de la Nación. El proyecto del Inca Garcilaso y de Mariátegui en el Perú de hoy", en: *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nro. 537, Madrid, Marzo de 1995. pp. 61-81.

Montoya, Rodrigo, "Siete tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo en el Perú", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. II, Nro. 2, 1990.

Moreno, Roberto, *La polémica del Darwinismo en México*, Siglo XXI, UNAM, México, 1984.

Moritz Schwarcz, Lilia, *O espetaculo das Racas. Cientistas, Institucoes e Questão Racial no Brasil. 1870-1930*, Cia das Letras, Sao Paulo, 1993.

Morse, Richard, "La cultura política iberoamericana. De Sarmiento a Mariátegui", en: AAVV, *De Historia e Historiadores. Homenaje a José Luis Romero*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1982.

Morse, Richard, *El Espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*, Siglo XXI, México, 1982.

Morse, Richard, *Resonancias del nuevo Mundo. Cultura e ideología en América Latina*, Vuelta, México, 1995.

Murilo de Carvalho, José, *La formación de las almas. Imaginario de la República en el Brasil*, Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes, 1997.

Navarro Gerassi, Marysa, *Los nacionalistas*, Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1968.

Noriega Elio, Cecilia (editora), *El nacionalismo en México*, El Colegio de Michoacán, Michoacán, 1992.

North, Lisa, "Origen y crecimiento del Partido Aprista y el cambio socio-económico en el Perú", en: *Desarrollo Económico*, Buenos Aires, Vol. 10, Nro. 38, julio-septiembre de 1970.

Obando Morín, J. Octavio, "La cronología en las obras completas de J. C. Mariátegui", en: *Yachay, Revista de Filosofía*, Lima, Año I, Nro. 1, 1995, pp. 41-48.

Oliveira, Lucía, *A questão nacional na Primeira Republica*, SP, Brasiliense, 1990.

Orrego, Antenor, *Pueblo continente. Ensayos sobre la expansión cultural de América Latina*, Continente, Buenos Aires, 1957. [Primera edición: Santiago de Chile, 1939].

Ortega y Gasset, José, *Meditaciones de nuestro tiempo. Las Conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, FCE, México, 1996.

Ospital, María Silvia, *Inmigración y nacionalismo: la Liga Patriótica Argentina y la Asociación del Trabajo (1910-1930)*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994.

Pakkasvirta, Jussi, *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú (1919-1930)*, Academia Scientiarum Fennica, Finlandia, 1997.

Palacio, Guillermo, *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción del "problema campesino" en México*, El Colegio de México, México, 1999.

Palacios, Marco (comp.), *La unidad nacional en América Latina. Del regionalismo a la nacionalidad*, El Colegio de México, México, 1983.

Palti, Elías, *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*, FCE, Buenos Aires, 2002.

Panettieri, José, *Inmigración en Argentina*, Macchi, Buenos Aires, 1970.

Paris, Robert, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, Nro. 92, 1981.

Payá, Carlos y Cárdenas, Eduardo, *El primer nacionalismo argentino en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*, Peña Lillo, Buenos Aires, 1978.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad, Postdata/ Vuelta a El Laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Pecaut, Daniel, *Intelectuais e a Politica no Brasil. Entre o Povo e a Nacao*, Atica, Sao Paulo, 1990.

Peña, Antonio, "José de la Riva Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaúnde: visión y propuesta conservadora", en: Adrianzén, Alberto (ed.), *Pensamiento político peruano*, DESCO, Lima, 1987, pp.137-150.

Pereyra, Carlos: "La dimensión nacional", en: *En Teoría*, Nro. 7, Madrid, julio-septiembre de 1981, pp. 143-158.

Pérez Montfort, Ricardo, *Estampas del nacionalismo popular mexicano. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, CIESAS, México, 1994.

Pérez Montfort, Ricardo, "Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940", en: Blancarte, Roberto (comp.), *Cultura e identidad nacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 343-383.

Perosio, Graciela y Rivarola, Nannina, "Ricardo Rojas. Primer profesor de literatura argentina", en: *Historia de la Literatura Argentina*, Centro Editor de América Latina, Nro. 3, Buenos Aires, 1986.

Persello, Ana V., *El Partido Radical. Gobierno y oposición, 1916-1943*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.

Pike, F., *The politics of the miraculous: Haya de la Torre and the spiritualist tradition*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1986.

Pimenta Velloso, Mónica, "A Brasilidade verde-amarela: nacionalismo e regionalismo paulista", en: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Vol. 6, Nro. 11, 1993, pp. 89-112.

Pimentel, A., *A Gramatiquinha de Mário de Andrade: Texto e Contexto*, SP, Duas Cidades, Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

Pla, Alberto, "La necesaria falsa conciencia: De Mariátegui a Lombrado Toledano", en: AAVV, *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina*, FIS yP, Buenos Aires, 1990.

Pla, Alberto, "Los intelectuales y el Estado", en: *Anuario de la Escuela de Historia*, Facultad de Humanidades y artes, Rosario, Nro. 16, 1993, pp. 81-88.

Pla, Alberto, "Mariátegui y el marxismo", en: *Cuadernos del Sur*, Nro. 18, Buenos Aires, 1994, pp. 97-108.

Portantiero, Juan Carlos, *Estudiantes y Política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1978.

Portantiero, Juan Carlos, "Nación y democracia en la Argentina del Novecientos", en: *Punto de Vista*, Año IV, Nro. 14, Buenos Aires, marzo-julio de 1982, pp. 3-6.

Prieto, Adolfo, *El discurso criollista en la formación de la Argentina Moderna*, Sudamericana, Buenos Aires, 1988.

Prieto, Adolfo, *Estudios de literatura argentina*, Galerna, Buenos Aires, 1969.

Prislei, Leticia, "Itinerario Intelectual y político de los Maestros-ciudadanos (Del fin de siglo a la década de los 20", en: *Entrepasados*, Año II, Nro. 2, comienzos de 1992, pp. 41-62.

Prislei, Leticia, "*Nosotros* y la Nueva Generación: Una lectura sobre la tramitación de las diferencias entre los 20 y los 30", en: *Entrepasados*, Año VIII, Nro. 16, principios de 1999, pp. 43-54.

Prislei, Leticia, "Tres ensayos y una encuesta en busca de la nación", en: *Prismas. Revista de historia intelectual*, Año 3, Nro. 3, 1999, pp. 165-189.

Pucciarelli, Alfredo, "Conservadores, radicales e yrigoyenistas. Un modelo (hipotético) de hegemonía compartida. 1916-1930", en: Ansaldi, W., Pucciarelli, A., Villarruel, J.(editores), *Argentina en la paz de dos guerras. 1914-1945*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993, pp. 65-77.

Quattrocchi-Woisson, Diana, *Los males de la memoria. Historia y política en la Argentina*, Emecé, Buenos Aires, 1995.

Quijada, Mónica, "De Perón a Alberdi: selectividad étnica y construcción nacional en la política inmigratoria argentina", en: *Revista de Indias*, Madrid, Vol. LII, Nros. 195-196, mayo-diciembre de 1992, pp. 867-888.

Quijada, Mónica, "En torno al pensamiento racial en Hispanoamérica: una reflexión bibliográfica", en: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 3, 1, 1992, pp. 109-130.

Quintanilla Osorio, Susana, *El Ateneo de la Juventud: balance de una generación*, Tesis para optar por el título de Doctorado en Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Quintanilla Osorio, Susana, "Los intelectuales y la política en la Revolución mexicana: estudios de casos", en: *Secuencia*, Nro. 24, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, septiembre-diciembre de 1992, pp. 47-74.

Rama, Ángel, *Las máscaras democráticas del modernismo*, Arca, Montevideo, 1994.

Rama, Carlos, "La ciudad letrada", en: Morse, R. y Hardoy, J., *Cultura urbana latinoamericana*, Clacso, Buenos Aires, 1985, pp. 11-37.

Rama, Carlos, *La crítica de la cultura en América Latina*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1987.

Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, FCE, México, 1989.

Rapalo, María Ester, "La Iglesia Católica y el autoritarismo político: la revista *Criterio*, 1928-1931", en: *Anuario IEHS*, Nro. 5, Tandil, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 1990.

Real de Azúa, Carlos, "Ambiente espiritual del novecientos", en: Roxlo, Carlos, *Un nacionalismo popular*, Arca, Biblioteca del Autor Nacional, 2, Montevideo, 1984, pp. 7-31.

Real de Azúa, Carlos, *Historia visible e historia esotérica, personajes y claves del debate latinoamericano*, Arca, Montevideo, 1975.

Real de Azúa, Carlos, *La cuestión nacional y la afirmación nacionalista en los textos escolares*, Fundación Ebert-UNAM, México, 1972.

Real de Azúa, Carlos, "Los males latinoamericanos y su clave", en: *Punto de Vista*, Buenos Aires, Año VI, Nro. 18, agosto de 1983, pp. 15-21.

Roca, Deodoro, *El difícil tiempo nuevo*, Lautaro, Buenos Aires, 1956.

Roca, Deodoro, *El drama social de la Universidad*, EUDECOR, Córdoba, 1968.

Rock, David, *La Argentina Autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*, Ariel-Espasa Calpe, Buenos Aires, 1993.

Rodríguez, Fernando, "*Inicial*. Revista de la Nueva Generación", en: *Estudios Sociales*, Año V, Nro. 8, Santa Fe, primer semestre de 1995, pp. 46-75.

Roggiano, Alfredo, *Pedro Henríquez Ureña en México*, UNAM, Colección "Cátedras", México, 1989.

Roig, Arturo, "Deodoro Roca y el Manifiesto de la Reforma de 1918", en: *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*, UNAM, México, 1981.

Roig, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* FCE, México, 1981.

Romero, José Luis, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX,* Ediciones Solar, Buenos Aires, 1983. [Primera edición: FCE, 1965].

Romero, José Luis, *El pensamiento de la derecha latinoamericana,* Paidós, Buenos Aires, 1967.

Romero, José Luis, *Latinoamérica, las ciudades y las ideas,* Siglo XXI, Buenos Aires-México, 1976.

Romero, José Luis, *Latinoamérica, situaciones e ideologías,* Ediciones del Candil, Buenos Aires, 1967.

Romero, José Luis y Romero, Luis Alberto (comp. y prólogo), *Pensamiento Político de la Emancipación*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Rouillón, G., *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 1963.

Ruiz, Rosaura, Ayala, Francisco, "Darwinismo y sociedad en México", en: *Siglo XIX*,México, Segunda Época, Nro 12, julio-diciembre de 1992, pp. 87-104.

Sábato, Hilda (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina,* Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 1999.

Sánchez, Luis Alberto, *Haya de la Torre y el APRA*, Pacífico, Santiago de Chile, 1955.

Sánchez, Luis Alberto, *El Perú: retrato de un país adolescente*, Continente, Buenos Aires, 1958.

Santos, Susana, "Apuntes acerca de las historias literarias nacionales", en: AAVV, *Nuevos territorios de la literatura latinoamericana*, Instituto de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, UBA/ Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común de la UBA, Buenos Aires, 1997, pp. 243- 250.

Sarlo, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930,* Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

Sarlo, Beatriz y Altamirano, Carlos, *Ensayos Argentinos,* CEAL, 1983.

Schmidt, Henry, "Los intelectuales de la Revolución desde otra perspectiva", en: *Revista Mexicana de Sociología,* Nro. LI, abril-junio de 1989, pp. 67-78.

Schneider, Luis Mario, *El estridentismo.Una lectura estratégica*, Bellas Artes, México, 1970.

Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos,* FCE, México, 2002.

Schwartz, Jorge, *Vanguardia y cosmopolitismo en la Década del Veinte*, Beatriz Viterbo, Rosario, 1993.

Segovia, Rafael, "El nacionalismo mexicano: los programas políticos revolucionarios", en: *Lecturas de política mexicana*, El Colegio de México, México, 1981.

Senkman, Leonardo, "Nacionalismo e inmigración: la cuestión étnica en las elites liberales e intelectuales argentinas, 1919-1940, en: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Nro. 1, enero-junio de 1990.

Sheridan, Guillermo, *Los Contemporáneos Ayer*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Shumway, Nicolás, *La invención de la nación. Historia de una idea,* Emecé, Buenos Aires, 1993.

Shumway, Nicolás, "*Nosotros* y el 'nosotros' de *Nosotros*", en: Sosnowski, Saúl (ed.), *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas,* Alianza, México, 2000, pp. 165-180.

Sigal, Silvia, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Puntosur, Buenos Aires, 1991.

Skidmore, Thomas, *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro,* Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976.

Skirius, John, *José Vasconcelos y la cruzada de 1929,* Siglo XXI, México, 1978.

Soler, Ricaurte, *Clase y nación. Problemática latinoamericana*, Editorial Fontanara, Barcelona, 1981.

Soler, Ricaurte, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas*, Siglo XXI Editores, México, Primera edición, 1980.

Sosnowski, Saúl, *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, Alianza, Buenos Aires, 1999.

Soto, José Luis, "Ricardo Rojas y la americanidad", en: *Revista Iberoamericana,* Vol XXIII, Nro. 46, julio-diciembre de 1958.

Stabb, Martín, *América Latina en busca de una identidad,* Monte Avila, Caracas, 1969.

Stepan, Nancy, *The hour of eugenecis. Race, gender and nation in Latin America,* Cornell University Press, Thaca, 1992.

Subercaseaux, Bernardo, "Identidad de género y nación", en: *Prismas, Revista de historia intelectual,* UNQ, Quilmes, Nro. I, 1997, pp. 45-51.

Svampa, Maristella, *El dilema argentino: Civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo histórico,* El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1994.

Tamayo Herrera, José, *Historia del indigenismo cuzqueño*, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1980.

Taracena, A., "El APRA, Haya de la Torre y la crisis del liberalismo guatemalteco en 1929-1929", en: *Cuadernos Americanos,* México, Año VII, Nro. 27, enero-febrero de 1993.

Tato, María Inés, *Viento de Fronda. Liberalismo, conservadurismo y democracia en la Argentina. 1911-1932,* Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.

Tenorio Trillo, Mauricio, *Artilugio de la Nación Moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930,* Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Terán, Oscar, "Acerca de la idea nacional", en: Altamirano, Carlos (editor), *La Argentina en el siglo XX*, Ariel- Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 1999, pp. 279-288.

Terán, Oscar, "El primer antiimperialismo latinoamericano", en: *En busca de la ideología argentina,* Buenos Aires, Catálogos, 1986, pp. 85-99.

Terán, Oscar, *En busca de la ideología argentina*, Catálogos, Buenos Aires, 1986.

Terán, Oscar (introducción y selección), *José Ingenieros. Antiimperialismo y nación*, Siglo XXI, México, 1979.

Terán, Oscar, "José Ingenieros o la voluntad de saber", en: *En busca de la ideología argentina,* Buenos Aires, Catálogos, 1986, pp. 51-84.

Terán, Oscar, "Mariátegui: el destino sudamericano de un moderno extremista", en: *Punto de vista,* Año VII, Nro. 51, Buenos Aires, abril de 1995, pp. 25-29.

Terán, Oscar, "Mariátegui: la nación y la razón", en: *En busca de la ideología argentina,* Catálogos, Buenos Aires, 1986, pp. 99-131.

Terán, Oscar, "Modernos intensos en los veintes", en: *Prismas. Revista de historia intelectual*, Año 1, Nro.1, 1997, pp. 91-105.

Terán, Oscar, "Nacionalismos argentinos (1810-1930)", en: *Revista de Ciencias Sociales,* Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes, Nro. 1, noviembre de 1994, pp. 31-40.

Terán, Oscar, *Nuestros años sesenta*, Puntosur, Buenos Aires, 1991.

Terán, Oscar, *Positivismo y nación*, Katún, México, 1993.

Terán, Oscar, *Vida intelectual en el Buenos Aires fin de siglo (1880-1930),* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

Torres Rivas, Edelberto, "Estado y Nación en la historia latinoamericana", en: *Socialismo y Participación*, Nro. 16, Lima, diciembre de 1981, pp. 87-99.

Valderrama, Mariano y otros, *El APRA: un camino de esperanzas y frustraciones*, Gallo Rojo, Lima, 1980.

Vargas Llosa, Mario, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Vaughan, Mary Kay, *Estado, clases sociales y educación en México,* Secretaría de Educación-FCE, México, 1982.

Vega Centeno, Imelda, "Cultura y política: la simbología aprista", en: *Socialismo y Participación*, Nro. 28, Lima, CEDEP, diciembre de 1987, pp . 45-59.

Ventura, Roberto, *Estilo tropical. Historia, Cultura e Polemicas literarias*, SP, Cia das Letras, Sao Paulo, 1991.

Verani, Hugo, *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica (Manifiestos, proclamas y otros escritos)*, FCE, México, 1986.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, FCE, México, 1996.

Viñas, David, *De Sarmiento a Cortázar*, Galerna, Buenos Aires, 1974.

VVAA, *Estudios Antropológicos publicados en homenaje al Dr. Manuel Gamio,* UNAM-Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1956.

VVAA, *Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América.* Coloquio Internacional convocado por la Casa de las Américas en La Habana del 18 al 21 de Julio de 1994, Co-edición Empresa Editora Amauta, Lima -Casa de las Américas, La Habana, 1996.

Watson, Peter, *Historia Intelectual del Siglo XX,* Crítica, Barcelona, 2002.

Weinberg, Gregorio: "Mariátegui y la educación", en: *Cuadernos Americanos* (Nueva Época), Nro. 51, Mexico, mayo-junio de 1995, pp. 37-47.

Wertz, Nikolaus, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas, 1995.

Yanquelevich, Pablo, "En la retaguardia de la Revolución Mexicana. Propaganda y propagandistas mexicanos en América Latina. 1914-1920", en: *Boletín Americanista,* Barcelona, Año IL, Nro. 49, pp. 245-279.

Yankelevich, Pablo, *La diplomacia imaginaria. Argentina y la Revolución Mexicana. 1910-1926*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1994.

Yanquelevich, Pablo, "Las redes intelectuales de la solidaridad latinoamericana: José Ingenieros y Alfredo Palacios frente a la Revolución Mexicana", en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 58, Nro. 4, octubre-diciembre de 1996, pp. 127-149.

Yanquelevich, Pablo, *Miradas australes. Propaganda, cabildeo y proyección de la Revolución Mexicana en el Río de la Plata, 1910-1930,* Instituto de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana- Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1997.

Yankelevich, Pablo, "Vendedor de palabras. José Santos Chocano y la Revolución Mexicana", en: *Desacatos*, Nro. 4, CIESAS, México, Verano de 2000, pp. 30-47.

Zanatta, Loris, *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943,* UNQ, Quilmes, 1996.

Zapata, Francisco, "Clase y Nación en Mariátegui y Haya de la Torre", en: *Ideología y Política en América Latina*, El Colegio de México, México, 1997, pp. 82-111.

Zapata, Francisco, "El nacionalismo revolucionario en la Revolución Mexicana", en: *Ideología y Política en América Latina*, El Colegio de México, México, 1997, pp. 113-132.

Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano/ El Occidente y la conciencia en México/ Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, Porrúa, México, 1974.

Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1952.

Zea, Leopoldo, *Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana*, SEP, México, 1963.

Zea, Leopoldo, *El Occidente y la conciencia de México*, Porrúa y Obregón, México, 1953.

Zea, Leopoldo (comp., notas y cronología), *El positivismo latinoamericano*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980, 2 Tomos.

Zea, Leopoldo, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica,* UNAM, México, 1956.

Zea, Leopoldo, "Lo mexicano en busca de lo mexicano", en: *Cuadernos Americanos*, Año X, Vol. LVII, Nro. 4, mayo-junio de 1951, pp. 87-103.

Bibliografia teórica sobre intelectuales, nación y modernidad

Altamirano, Carlos, "Ideas para un programa de Historia Intelectual", en: *Prismas. Revista de historia intelectual,* Universidad Nacional de Quilmes, Nro. 3, 1999, pp. 203-208.

Amin, Samir, *Clases y naciones en el materialismo histórico,* El Viejo Topo, Barcelona, 1979.

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo,* FCE, México, 1993.

Aricó, José, *Marx y América Latina*, Alianza, México, 1982.

Arocena, Felipe y De León, Eduardo (comp.), *El complejo de Próspero. Ensayos sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina,* Vintén Editores, Montevideo, 1992.

Arrosa Soares, María Susana (coord.), *Os intelectuais nos procesos políticos da America Latina*, Editora da Universidade, Rio Grande do Sul, 1984.

Baca Olamendi, Laura y Cisneros, Isidro, *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX*, FLACSO-Triana Editores, México, 1997, 2 Vols.

Baczko, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.

Balandier, George, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona, 1994.

Barragán, Rosana y Rivera Cusicanqui, Silvia (comps.), *Debates post-coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Sierpe, La Paz, 1997.

Bauman, Zygmunt, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes, 1997.

Benda, Julien, *The treason of the Intelectuals*, Norton, Londres, 1980.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994.

Berlin, Isaiah, "El retorno del bastón, sobre la ascensión del nacionalismo", en: Delannoi, Gil y Taguieff, André, *Teorías del nacionalismo*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 431-432.

Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid, 1988.

Bernstein, Eduard, Belfort-Bax, E., Kautsky, Karl y Renner, Karl, *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial. Primera Parte*, Cuadernos de Pasado y Presente/73, México, 1978.

Blas Guerrero, Andrés de, *Naciones y nacionalismos en Europa*, Alianza, Madrid, 1994.

Bloom, Salomon F., *El mundo de las naciones. El problema nacional en Marx*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Primera edición, 1975.

Boschetti, Anna, *Sartre y "Les Temps Modernes"*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

Bourdieu, Pierre, *Campo del poder y campo intelectual*, Folios, Buenos Aires, 1983.

Bourdieu, Pierre, "Campo intelectual y proyecto creador", en: Pouillón y otros, *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1967.

Bourdieu, Pierre, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Anagrama, Barcelona, 1995.

Bourdieu, Pierre, *Sociología y Cultura*, Grijalbo, México, 1990.

Bourricaud, François, *Los intelectuales y las pasiones democráticas*, UNAM, México, 1990.

Breully, John, *Nacionalismo y Estado*, Pomares, Barcelona, 1990.

Brunner, José y Flisfich, Angel, *Los intelectuales y las instituciones de la cultura*, FLACSO, Santiago de Chile, 1983.

Carvalho, José Murilo de, *La formación de las almas. El imaginario de la República en el Brasil*, UNQ, Quilmes, 1997.

Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre prácticas y representaciones*, Gedisa, Barcelona, 1992.

Charttejee, Partha, *Nacionalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Zed Books for the United Nations University, London, 1986.

Chiaramonte, José Carlos, "El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana", en: *Cuadernos del Instituto Ravignani/2*, Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, agosto 1993.

Chiaramonte, José Carlos, "Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810", en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina "Dr. Emilio Ravignani"*, Nro. 1 - Tercera Serie, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Primer semestre de 1989, pp. 71-92.

Communications, Nro. 45, Paris, 1987. (Dedicado a "Eléments pour une théorie de la Nation").

Connor, Walker, "¿When is the Nation?", en: *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 13, Nro. 1, pp. 92-100.

Coser, Lewis, *Men of Ideas: A Sociologist's view*, The Free Press, New York, 1965. [*Hombres de ideas; el punto de vista de un sociólogo*, FCE, México, 1968].

Debray, Regis, *Le Povoir Intellectuel en France*, Ramsay, París, 1991.

Debray, Regis, *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France*, New Left Books, Londres, 1981.

Delannoi, Gil, "La teoría de la nación y sus ambivalencias", en: Delannoi, G. y Taguieff, A. (comps.), *Teorías del nacionalismo*, Paidós, Buenos Aires, 1993, pp. 9-17.

Delannoi, Gil y Taguieff, André (comps.), *Teorías del nacionalismo*, Paidós, Barcelona, 1993.

Deutsch, Karl, *El nacionalismo y sus alternativas*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

Deutsch, Karl, "Nation Building and national development: some issues for political research", en: Deutsch, K., *Nationalismo and social communication. An inquirity into the foundation of nationality*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 1969.

Deutsch, K. y Folz, W., *Nation-Building*, Atherton Press, NY, 1963.

Escalante, Fernando, *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México, 1993.

Fernández Bravo, Alvaro (comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Manantial, Buenos Aires, 2000.

Floria, Carlos, *El nacionalismo como cuestión trasnacional. Análisis político del nacionalismo en la Argentina contemporánea*, The Woodrow Wilson International Center, Latin American Program, Working Paper Series, Washington D. C., marzo de 1994.

Floria, Carlos, *Pasiones nacionalistas*, FCE, Buenos Aires, 1998.

Geertz, Cliffort, "Cuatro fases del nacionalismo", en: Fernández Bravo, Alvaro (comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Manantial, Buenos Aires, 2000, pp. 167-173.

Geertz, Cliffort, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1973.

Gellner, Ernest, *Nacionalismo*, Destino, Barcelona, 1998.

Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid-Buenos Aires, Primera edición, 1988, Segunda edición, 1991.

Gellner, Ernest, *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1964.

Gouldner, Alvin, *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*, Alianza, Madrid, 1980.

Gouldner, Alvin, "Prologue to a Theory of Revolutionary Intellectuals", en: *Telos*, Nro. 26, winter, 1975-6.

Graham, Richard (ed.), *The idea of Race in Latin American (1870-1940)*, University of Texas Press, Austin, 1990.

Gramsci, Antonio, "Cuaderno 12, Nro XXIX, 1932. Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales", en: *Cuadernos de la cárcel,* Vol. 4, ERA, México, 1975, pp. 353-382.

Gramsci, Antonio, "Los intelectuales y la organización de la cultura", en: *Literatura y Cultura Popular,* Cuadernos de Cultura Revolucionaria, Tomo I, Buenos Aires, 1974, pp. 23-59.

Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias,* Mapfre, Madrid, 1992.

Habermas, Jürgen, "Conciencia histórica e identidad postradicional", en: *Letra Internacional,* Nro. 9, Madrid, primavera de 1988, pp. 5-13.

Habermas, Jürgen, *Identidades nacionales y posnacionales,* Tecnos, Madrid, 1994.

Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich,* FCE, México, 1990.

Hobsbawm, Eric J., *Naciones y nacionalismos desde 1870: programa, mito y realidad,* Grijalbo, Barcelona, 1991.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.), *The Invention of Traditions,* Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Ianni, Octavio, "Nacão e globalizacão", en: Cervo, Amado y Döpcke, Wolfgang (organizadores), *Relaçoes Internacionais dos países americanos. Vertentes da História,* Linha Grafica Editora, Universidade de Brasilia, Brasilia, 1994, pp. 420-445.

Incisa, Ludovico, "Nacionalismo", en: Bobbio, Norberto y Matteucci, Nicola (dirs.), *Diccionario de Política,* Siglo XXI Editores, México, Primera edición, 1982.

Kedourie, Elie, *Nacionalismo,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1998.

Kohn, Hans, *El nacionalismo, su significado y su historia,* Paidós, Buenos Aires, 1966.

Kohn, Hans, *Historia del nacionalismo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

Lipset, Seymour, "Los intelectuales norteamericanos: su política y su status", en: *El hombre político,* EUDEBA, Buenos Aires, 1963.

Mallon, Florencia, "Promesa y dilema de los estudios subalternos; perspectivas a partir de la historia latinoamericana", en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani,* Tercera Serie, Nro. 12, Segundo semestre, 1995, pp. 87-116.

Mannheim, Karl, *Ensayos de Sociología de la Cultura,* Aguilar, Madrid, 1963.

Marsal, Juan F. y otros, *El intelectual latinoamericano,* Editorial del Instituto Di Tella, Buenos Aires, 1970.

Martins, Luciano, "A gênese de uma *intelligentsia.* Os intelectuales e a política no Brasil 1920 a 1940", en: *Revista Brasileira de Ciencias Sociales,* Nro. 4, Vol.2, junio de 1987, pp. 65-86.

Nora, Pierre (comp.), *Les Lieux de mèmoire,* Gallimard, Paris, 1984.

Oslak, Oscar, *Formación histórica del Estado en América Latina: elementos teórico-metodológicos para su estudio,* Estudios CEDES, Vol. 1, Nro. 3, Buenos Aires, 1978.

Palti, Elías, *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional",* FCE, Buenos Aires, 2002.

Parekh, Bhikhu, "El etnocentrismo del discurso nacionalista", en: Fernández Bravo, A. *op. cit.,* pp. 91- 123.

Pécaut, Daniel, *Intelectuais e a política no Brasil. Entre o povo e a nação,* Atica, São Paulo, 1990.

Rama, Carlos, *Nacionalismo e historiografía en América Latina*, Tecnos, Madrid, 1981.
Renan, Ernest: *¿Qué es una nación?*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, Segunda edición, 1983. [Traducción y Estudio preliminar de Rodrigo Fernández-Carvajal].
Renaut, Alain, "Lógicas de la nacion", en: Delannoi, G. y Taguieff, F. (comps), *Teorías del nacionalismo*, Paidós, Buenos Aires, 1993, pp. 37-63.
Robbins, Bruce (comp.), *Intellectuals, Aesthetics, Politics, Academics*, University of Minesota Press, Minneapolis, 1990.
Romero, Luis Alberto, *Libros baratos y cultura de los sectores populares. Buenos Aires en la entreguerra*, Documentos del CISEA, Buenos Aires, 1986.
Rubio Carracedo, José, Rosales, José y Méndez, Manuel, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Trotta, Valladolid, 2000.
Ruiz, Rosaura y Ayala, Francisco, "Darwinismo y sociedad en México", en: *Siglo XIX*, México, Segunda Época, Nro. 12, julio-diciembre de 1992, pp. 87-104.
Said, Edwuard, *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996.
Said, Edward, *Representaciones del intelectual*, Paidós, Barcelona, 1996.
Shils, Edward, *The intellectuals and the powers, and other essays*, The University Chicago Press, 1972.
Shils, Edward, "The intelectuals and the powers: some Perspectives for Comparative Analysis", en: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1, 1958-9, pp. 5-22.
Skocpol, Theda, *Los Estados y las revoluciones sociales*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1984.
Smith, Anthony, *La identidad nacional*, Trama, Barcelona, 1996.
Smith, Anthony, *Las teorías del nacionalismo*, Ediciones Península, Barcelona, 1976.
Smith, Anthony, "Tres conceptos de nación", en: *Revista de Occidente*, Nro. 1, octubre de 1994, pp. 7-23.
Special Symposium on the role of intellectuals in the 1980s. Telos, Nro. 50, Winter, 1981-2.
Stepan, Nancy, *The hour of eugenecis. Race, gender and nation in Latin America*, Cornell University Press, Ithaca, 1992.
Taguieff, Pierre, "El nacionalismo de los 'nacionalistas'. Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia", en: Delannoi, G. y Taguieff, A. (comps.), *Teorías del nacionalismo*, Paidós, Buenos Aires, 1993, pp. 63-180.
Tilly, Charles, *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, 1975.
Todorov, T., *Nosotros y los otros [la reflexión francesa sobre la diversidad humana]*, Siglo XXI, México, 1991.
Wallerstein, Inmanuel y Balibar, Etienne, *Raza, Nación y clase*, IEPALA, Madrid, 1988.
Waltzer, Michael, *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.
Weber, Max, "Los literatos chinos", en: *Ensayos de Sociología Contemporánea II*, Planeta, Buenos Aires, 1986.
Wieviorka, Michel, *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992.
Williams, Raymond, *Cultura*, Paidós, Barcelona, 1982.
Williams, Raymond, *La política del modernismo*, Manantial, Buenos Aires, 1997.
Williams, Raymond, *Marxismo y Literatura*, Península, Barcelona, 1980.

Gracias

La base de la investigación de este libro fue una tesis para optar por el grado de Doctora en Historia en la Universidad Nacional de La Plata. La Universidad Nacional de La Plata tiene una larga tradición latinoamericanista. No fue casual que albergara a esa doctoranda y a esa tesis cuando la historia de América Latina del siglo XX no despertaba entusiasmos ni apoyos entre las instituciones universitarias argentinas.

Gracias a su Comisión de Grado Académico, a su director José Panettieri, a la beca otorgada que permitió hacer esa tesis más factible. Gracias a los profesores de los seminarios que cursé, especialmente a Silvia Sigal, que leyó con detenimiento y astucia el proyecto inicial, señalando debilidades y aciertos. Gracias a mis colegas de la primera cohorte del nuevo doctorado, que voy a sintetizar en el generoso Daniel Lvovich. Patricia Flier, secretaria académica, con su increíble capacidad de gestión y su terca sonrisa, nos facilitó todo. Siempre había una solución horaria o un profesor del exterior o del país que queríamos contar entre los seminarios que ella invariablemente llevó a La Plata.

Waldo Ansaldi dirigió esa tesis. También formó un equipo interdisciplinario en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, que trabaja ininterrumpidamente desde hace más de veinte años sobre problemas de América Latina. Gracias Waldo, sobre todo por dialogar en la diferencia, preguntar desde los lugares menos obvios y generar espacios creativos y críticos. Gracias a mis compañeros de la cátedra de Historia Social Latinoamericana por tantas lecturas y polémicas compartidas. Otros dos maestros ligados a mi formación como latinoamericanista en la universidad argentina fueron Alberto Pía y Juan Carlos Grosso (in memorian). Mi agradecimiento hoy y siempre.

Mis alumnos de grado en la Universidad de Buenos Aires me acercan cotidianamente la medida de la ausencia y, a la vez, las ganas de saber qué pasó en esta parte del mundo en el siglo XX. Son un constante estímulo. Los alumnos de doctorado en cursos sobre el tema específico de este libro, en las universidades del interior del país, de México (Escuela Nacional de Antropología e Historia de México) y de Brasil (Uni-

versidad Estadual de San Pablo) provocaron con sus lecturas algunos tramos de este libro.

Leyeron, dialogaron y desafiaron a lgunas de las proposiciones de este libro en jornadas y congresos o más informalmente: Dora Barrancos (Universidad de Buenos Aires), Ricardo Melgar Bao (Instituto Nacional de. Antropología e Historia, México), María Ligia Prado y José Luis Beired (Universidad de San Pablo). En estos dos últimos resumo la fértil experiencia de compartir desde hace diez años las Jornadas de la *Ássociaqao Nacional de Pesquisadores de Historia Latino-Americana e Caribenha* (ANPHLAC). El intercambio con los historiadores brasileños que investigan sobre América Latina siempre es un aprendizaje y un privilegio.

Pablo Yankelevich tuvo mucho que ver con la tesis y el libro. Hace años que compartimos análisis y dificultades sobre nuestras investigaciones. Aprendí de su solidez y experiencia en la historia de México. Me sugirió, con la precisión de un especialista implacable, bibliografía, tesis, fuentes y hasta librerías de viejo en la calle Donceles del Distrito Federal mexicano.

Gerardo Caetano (Universidad de la República, Uruguay) sugirió con perspicacia un capítulo para el libro que la tesis no contemplaba. Su visión de especialista en historia del Uruguay sumado a un excepcional conocimiento de América Latina lo hicieron un interlocutor de privilegio. Le debo, además, lo mejor de Carlos Real de Azúa y varios Borges compartidos.

A todos ellos mi agradecimiento y mi esperanza de que el libro esté a la altura de sus talentos.

No es azaroso que este libro salga a la luz por la editorial *Prometeo*. Hace muchos años, cuando comencé a trabajar los intelectuales peruanos, *Prometeo* no sólo era la única librería en Buenos Aires que sabía qué era el IEP (Instituto de Estudios Peruanos) sino que tenía sus libros. Ahora editorial, siempre lugar de encuentro.

Gracias a mis amigos y colegas Elena Marcaida, Patricia Berrotarán, Marisa Pineau, María Caldelari, Roger Geymonat, Sergio Fiscella y Roberto Aruj.

Tlaloc, en la cultura azteca, era el Dios de la lluvia. En ocasiones, casi todo dependía de él. Gracias, Tlaloc.

Para mi familia no alcanza un gracias. Pero ellos entienden.

Patricia Funes

Impreso por TREINTADIEZ S.A. en 2006
Pringles 521 | (C11183 AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6294
editorial@treintadiez.com

COLECCIÓN
HISTORIA EXTRAMUROS

Los intelectuales y el estado soviético de 1917 al presente
Boris Kagarlitsky

¡Viva el Común!
La construcción de la protosociedad civil y la estructura política castellana en el Bajo Medioevo
Juan Carlos Rubinstein

Instituciones y formas de control social en América Latina (1840-1940). Una revisión
María Silvia Di Liscia y Ernesto Bohoslavsky (Editores)

La imagen de América en el marxismo
Arturo Chavolla

Federalismo tardío y revolución
Campesinado y transformaciones agrarias en Francia e Inglaterra (siglos XVI-XVIII)
Fabián Campagne

La civilización en debate
La historia contemporánea desde una mirada latinoamericana
Alberto Lettieri

Discutir el presente, imaginar el futuro. Los desafíos de la globalización
Alberto Lettieri

El Estado Judío
Theodor Herzl

"No es que tengamos brújula propia, es que hemos perdido la ajena", escribía Pedro Henríquez Ureña en *La Utopía de América* (1925). Si Europa se había suicidado en la Gran Guerra, esta parte del mundo podía considerarse menos "bárbara" e imaginarse más libremente. Por otra parte, la reacción frente a las agresivas políticas de los Estados Unidos sobre la región recortaba problemas comunes en "Indoamérica", "Eurindia" o tantos otros nombres e identidades acuñados en el período.

Salvar la nación fue una frase frecuente en el discurso intelectual de los años veinte latinoamericanos, concepto que se retoma y se analiza en este libro. Epoca de ideas originales y creativas: revistas, asociaciones culturales e incluso un partido político de escala regional. El menú del banquete de los "trabajadores del pensamiento" se poblaba de nuevos ingredientes: revolución, nacionalismo, socialismo, comunismo, antimperialismo, corporativismo, indigenismo. También los preocupaba la ubicación de América Latina en la cartografía de la modernidad: ¿era Ariel, Calibán, Próspero?, ¿espejo o complejo?

Cuanto más drásticas son las revisiones, más atrás se buscan orígenes y genealogías: el Tawantinsuyu, Quetzacóatl o el símil literario entre el *Martín Fierro* y la *Chanson de Roland*. Por otra parte: negros, indios, campesinos, obreros, son incorporados a la reflexión en la búsqueda de alternativas al orden oligárquico.

La historiadora Patricia Funes nos invita a transitar esta investigación exhaustiva y provocadora, que aborda ese momento fundacional del siglo XX latinoamericano, cuando intelectuales y políticos, en clara ruptura con la torre de marfil, pensaron a la región y a la nación como balance y como proyecto.

creative commons

ISBN 987-574-075-6

9 789875 740754

prometeo libros

www.prometeolibros.com